کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح فصوص الحکم ــــ عربی

مصنف / مؤلف: متن از معلم ثانی محمد بن طرخان فارابی شرح از آقا میر

خطی / چاپی: نستعلیق ۲۳ سطری

سال طبع یا تحریر: ۱۰۷۷ عدد اوراق: ۶۸

جزء کتب: حکمت خطی شماره: ۸۳۳

شماره عمومی: ۷۳۰۱ شماره قبض: ۲۵۰۴۴

واقف: حاج عماد فهرسی تاریخ وقف: تیر ۱۳۱۰

طول: ۲۰ عرض: ۱۰ سانتیمتر قفسه

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی				
عنوان	شرح فصوص الحکم			
درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ✓ / چاپ سنگی	
شماره اموالی	۷۳۱	اندازه	۱۰×۲۰	
قطع		تعداد اوراق		

آسیب شناسی و اقدامات مرمتی				
درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓	
نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی	
نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓	
نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓	
نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓	
نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓	

بررسی کنندگان: ۱. خبازیان ۲. دهقان‌پور ۳. افقهی

ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

۳   حکمت   ۱۵/۷/۱۵

شرح فصوص عربی متن از معلم ثانی ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی

چنانکه در ج ۲ اداب اللغة ص ۲۱۳ و در ج ۲ کشف الظنون ستون ۱۹۳ از بهترین کتب

حکما و ناگزیر [illegible] تعلیم و در انواع حکمت علمیّه و عملیّه بطور استاد ماهر

شرح از امیر اسماعیل   چنانکه در کشف الظنون ج ۲ همان صفحه [illegible]

~~[illegible] ۹۰۷ [illegible]~~

~~[illegible]~~ اول نسخه شرح الحمد لله الذی اثبت

[illegible] الماهیات بالقضاء السابق علی القدر اخر نسخه والله اعلم [illegible]

[illegible] کاتب محمد باقر [illegible] تاریخ [illegible]

خط نستعلیق ۲۳ سطر - عدد اوراق ۶۸ ورق

[illegible] - طول ۲۰ در [illegible] ۱۰ [illegible]

شرح فصوص مولانا جلال الدين محمد دوانى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انشاء هويات الماهيات بالقضاء السابق على القدر وابدع جواهر العقول ونفوس القوى لسابق امره كلمح بالبصر احكم نظام العالم بباهر حكمته على ابلغ وجه واحسن صدر واحاط علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور والصلوة على نبينا محمد افضل من اوتى الحكم من البشر صلوة تامة ما لو ارد على الكتاب الاعراض والصور وبعد فلما شهدت العقول السليمة والطبائع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا والبة وجمالا وخصوصا للعلم المسمى بالحكمة النظرية المتشرف بتحصيلها القوة البشرية الكامل المعرفة الحقايق الخارجية المبتدئة من بدايتها وانتظام سلسلة اسباب الاعيان المنتهية الى غاياتها وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى تستعد السعادة العقبوى الاخروية ومن حصلها فقد اغتنم السعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا والاخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء المشائين قرة عيون اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا يسمح بمثله الاعصار في بيان المعاني ولا ياتي بقرينة الفلك الدوار في ابانة المعاني الذي استنبط القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني الشيخ الاجل ابو نصر الفارابي شكر الله سعيه وارضاه وجعل اعلى الفردوس منقلبه ومثواه كتابا فيه شفاء من امراض الجهالات ونجاة من اسقام الخيالات حاويا للجواهر كلها كالفصوص محتويا على كلمات تجرى مجرى النصوص شاملا لمباحث جليلة متعالية ان ينالها التصحف الفكرى ومطالب نبيلة عالية يحتجب في اصابتها الحدس القوى

لحيرت العقول في عويصاته وعجزت الافهام عن مشكلاته كنوز معانيه في صفور عباراته مخزونة ورموز حقايقه في دقايق اشاراته مبطونة ما حل الى الان بنان البيان عقد معضلاته وما فتحت ايدى الافكار بعد ابواب مغلقاته فعرائس نكاته في خيام الاحتجاب مقصورة ولطايف معانيه تحت حجب الالفاظ مستورة خادرة ان الكشف عن وجوه مخدراته نقابها واميط عن حسان خرائده حجابها فشرحته بحمد الله سبحانه شرحا ينشر مطويات رموزه ويبلغ مخفيات كنوزه ليهدى الى سواء السبيل ويخلو عن الاختصار والتطويل وضمنته جميع ما يحتاج اليه من تبيين ما فيه اولا وعليه واوردت ما ادى اليه نظرى القاصر او سنح لخاطرى الفاتر وخبيت في حل دقايقه النقل من الفحول كالايق محافة جحود الذين عرفوا الحق بالرجال والتزمت ايراد الفاظهم ممزوجا بما سنح لي من الزوايد تسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا للفوايد وارجو من اعيان الاذكياء ان ينظروا فيه بعين الرضى وان لا يبادروا الى انكار ما فيه قبل حق النظر فيه واستكشافه فلما فرغت ببيانه رايت ان اشيد عنوانه باسم من اسماؤه منزلته فوق السماء ورسم من علا بمرتبته اعلا الذرى اعنى دينج حضرة من شرح الله صدره للاسلام واودع طويته بالبوذر اسرار الوحى والالهام واتاه الحكمة في الحلم صبيا واعطاه الملك والدين صفيا وحصنه عن سوء الخلق والاثم وزاده بسطة في العلم والجسم ينصب رايات الشريعة بيمن تقويته ونلاذ رايات الحكمة بحسن تربيته اجمال الكمال وتفصيل جمال الجلال وتفصيل سلاطين المشارق والمغارب برهان المطالب والمآرب فايق بجلال اللطف على الخلايق ووهاب عظائم النعم والدقايق لاهم لا منتهى لكمالات وهمته القصوى اجل من الدهر الغازى في سبيل الله المجازي على الحذ

الله سواه ظل الله على العالمين غياث الحق والسلطنة والدين الواثق
بالله الملك المستعان ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر خان لا زال
ناصر العباد الله وحافظ لبلاد الله اللهم شرف صدره لمراعاة قلوب
المساكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين وخلد ظلال
معدلته بكلامك القديم ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وها
انا اشرع في المرام واقول مستعينا بالحكيم العلام الحكيم بالحقيقة
هو الحق الاول الواجب بالذات اذ هو كامل المعرفة بذاته و

تعريف الحكمة

الحكمة عند المحققين يقع على العلم التام وكل ما سوى الواجب الوجود
ففي ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى فلا حكيم حقيقة الا هو
واما الحكيم في العرف فهو من عنده علم الحكمة الذي هو معرفة احوال
اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
يعني انه علم بجميع الاحوال التي موضوعاتها الحقايق الخارجية
على وجه تكون تلك الحقايق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتغير
فيه التغير بتبدل الاديان والاوضاع بمقدار ما يفي به الطاقة
الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع احوال جميع
الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه
لاحد بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية

تقسيم الحكمة

ولما كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم
الى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم
انقسمت الحكمة ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الموجودات التي لقدرتنا
واختيارنا تاثير في وجودها ويسمى حكمة عملية وثانيهما العلم بالموجودات
التي لا يكون لقدرتنا تاثير فيها ويسمى حكمة نظرية وهي على ثلثة اقسام
لان ما لا يتعلق بقدرتنا اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده

او يكون

او يكون وح اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطا لتعقله او يكون والاول
هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثاني هو الرياضي وهو العلم الاوسط
والثالث هو الطبيعي وهو العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه
قد يبحث في العلم الاعلى عن امور يكون مخالطة المادة شرطا لوجودها
مثل الحركة والسكون والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث في علم
الهيئة الذي هو من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والعناصر فيجب
ان لا يكون تلك المخالطة شرطا لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم
ان لا يبحث عنها في العلم الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان يكون
المخالطة شرطا لتعقله وقد يجب عنها فيه كما لا يخفى ويمكن ان يجاب عنه اما
عن الاول فبان نقول ان ما يجب ان لا يكون المخالطة شرطا لوجوده هو موضوعات
ذلك العلم لا موضوعاته لان منها ما هو بري عن المادة وعلايقها مطلقا
كالواجب تعالى والعقول ومنها ما هو يخالطه المادة في البعض

مخالطة د

كالصورة ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعلية والوحدة ومنها
ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون والكميات والكيفيات
لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد من المادة بل نحو الوجود
الذي لها اي وجودها اي قسم هو من اقسام الوجود من الوجود الجوهري او العرضي
ولا شك ان نحو وجودها الذي ثبت لها في هذا العلم وهو وجود الخارجي
العرضي لا يتوقف على المادة فالاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم يجب
ان لا يكون مستفادة عن المادة واما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة
منها وان لا يكون فان قيل كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا
الى المادة والمحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا له
قلنا لا يجب مساواته له بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث لا يتجاوز
عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة واجبة فان الوجوب اعم لتناوله

الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز عن فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه واما عن الثاني فبان يقول لا نم ان علم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان الطبيعي ينظر الا في الاحوال التي هي من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظر ان في الاحوال التي لاجل المادة لكن باعتبار خصوصيته من الصحة والمرض او الشكل او غير ذلك فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها يبحث عن احوال الخطوط والسطوح وغيرهما التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان البعد موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر والتامل حتى ينكشف ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزم في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانها اما ان يكون متعلقا بالخلق بتخفف واحد وبصلح حاله به كالعلم بمحاسن الاخلاق ورذايل الاوصاف فهو علم الاخلاق وفايدة تحلية النفس بالفضايل وتخليتها عن الرذايل واما ان يكون متعلق بالمصالح بحال التخفف مع اهل منزله فهو تدبير المنزل وغايته انتظام المصلحة التي هي بين الزوج وزوجته والولد ووالده والعبد ومالكه او يكون متعلق بالمصالح بالامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة المدنية وحكمها ان يتعاون الناس على ما يتعلق به مصالح الابدان وكيفية بقاء نوع الانسان وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة وهذه جملة اقسام الحكمة التي من يؤتها فقد اوتي خيرا كثيرا قيل ان الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك

قيل الحكمة خروج الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل ويرد عليه انه لا يلزم من عدم حصول كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل وانما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحق ان الحكمة بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة النظرية لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل ليتوصل بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والملكات الحميدة واما قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس تعريفا لعلم الحكمة بل لنفسها كما صرح به في القايل الشفاء والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة اعلم ان النزاع في ان الوجود هل هو زايد على الماهية ام لا ينبغي ان يكون في حقيقة الوجود التي هي المسماة بالوجودات الخاصة التي هي بها يتحد الماهية بمفهوم الموجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمى بالفارسية بهستي وبودن لا في نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه زايدا مستبعد ممن هو في مرتبة التحصيل فكيف بالفحول من العقلاء فالحكماء القايلون بكون الوجود عين الواجب ارادوا ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدست بمعنى ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام امر آخر اليها مصدر للاثار الخارجية بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب حيثية باعتبارها تنسب الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زايد على الواجب تعالى كما انه زايد على الممكنات قال الشيخ في تعليقاته الوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته بل طار عليه من خارج ولا يكون من لوازمه فذاته هو الواجبة او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه بسم الله الرحمن الرحيم الامور التي

قبلنا یعنی ان الموجودات التی نعرفها لکل واحد منها ماهیة لها مرتبة الموضعیة بالقیاس الی الموجود و هویة و هی تطلق علی الحقیقة الجزئیة و علی الوجود الخارجی ایضا لکن المراد بها هنا الوجود ولیست ماهیة عین هویته ولا داخلا فی هویته ولو کانت ماهیة الانسان مثلا عین هویته لکان تصورک ماهیة الانسانیة تصور الهویة لان اتحاد المعلوم یستلزم اتحاد العلم فکنت اذا تصورت ما الانسان ای ماهیته تصورت هو الانسان ای هویته فعلمت وجوده و بالجملة ان ماهیة الانسان لو کانت عین وجوده لکان العلم بالانسان هو العلم بوجوده ولیس کذلک اذ کثیرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنی الوجود وحینئذ اما الوجود الخارجی فظ واما الوجود العقلی فان تعقل الانسان لا یستلزم تعقل تعقله فان قیل لا نم ان تعقل الماهیة ینفک عن وجودها فان تعقل الماهیة هو بعینه تعقل الوجود قلنا لو کان کذلک لکنا لا نشک فی کونها موجودة عند حصولها فی العقل ولیس کذلک لانا نتعقل کثیرا من الماهیات و نشک فی وجود الذات والصفات وایضا لو کان الماهیة عین الهویة لکان کل تصور للماهیة یستدعی تصدیقا بوجودها لان تصور الماهیة علی هذا التقدیر هو بعینه تصور الوجود فکان ان تصور العقل مثلا یکفی فی العلم بانه عقل من غیر استعانة بشیء اذ ثبوت شیء لنفسه بین کذلک یلزم ان یکفی فی العلم بکونه موجودا لانه عینه علی هذا الوضع ولیس کذلک اذ یحتاج العلم به الی براهین کثیرة المقدمات و لم یبین استحالة کون الماهیة داخلا فی الهویة مع ان دعواه شاملة لها ایضا اکتفاء بالبیان الذی سنذکره فی استحالة کون الهویة داخلا فی الماهیة لا یجری فیما نحن فیه والدلیلان المذکوران انما یتمان اذا کانت الماهیة مقصورة لا بکنهها اذ جاز ان یکون العلم بالماهیة بالوجه هو العلم بالوجود

کذلک و عدم خطور الوجود فی العقل بالوجه عند تصور نا الماهیة بالوجه مم و اما الدلیل الثانی فلانه لو لم یکن الماهیة مقصورة بکنهها جاز ان یکون الوجود عینها و مع ذلک یمکن ان لا یصدق بوجودها لانه غیر معلوم بخصوصه فان تصور الانسان یستلزم بوجه الضاحک من غیر ان یعلم خصوصیته ذاتیة الانسان لا یستلزم العلم بانه انسان ضرورة و لا یمکن ان یکون الهویة داخلة فی ماهیة هذه الاشیاء و الا لکان الوجود مقوما لا یمکن تصور الماهیة دونه ولیس کذلک اذ الماهیات المعقولة یتم تصورها بدون الوجود و اعتباره فلا یکون جزء الشیء منها فان قیل المقصود ان الوجود خارج عن جمیع الماهیات الممکنة و ما ذکرتم فی بیانه لو تم لدل علی ان الوجود زاید علی الماهیات المقصورة فلا ینطبق الدلیل علی الدعوی قلت لا شک ان الماهیات الممکنة نسبته الی فاعلها من حیث انها موجودة لا من حیث هی فان الانسان فی الفاعل یرتبط الوجود بها و یتحقق نسبته الیها و ظاهر ان انتساب الماهیات الی الفاعل علی وتیرة واحدة لا یختلف باختلافها و کذلک نسبة الوجود الیها فاذا ثبت زیادته فی البعض فقد ثبت فی الکل و ایضا لو کان الوجود داخلا فی الماهیة یستحیل رفعه عن الماهیة توهما ای لما امکن ان یتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهیة کالواحد للاثنین اذ لا یمکن ان یتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهیة الاثنین ولیس کذلک و قد یبین ذلک بان ارتفاع الجزء هو بعینه ارتفاع الکل لانه ارتفاع اخر من المحیل ان یتصور انفکاک الشیء عن نفسه و فیه نظر لان عدم العلة علة لعدم المعلول ولا شک ان الجزء علة لوجود الکل فیکون عدمه علة لعدمه کذلک و ایضا العقل یصرح بحکم بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الکل فیکون بینهما تقدم و تاخر ذاتی علی ان الکل کالاثنین اذا وجد یکون هناک موجودات ثلثة متغایرة بالذات قطعا الکل من حیث الکل موجودات

هو كل و كل واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى موجود ان من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو كل و واحد من جزئيه فهناك عدمان معه وهما متغايران بالذات فلا يكن احدهما هو الآخر بل المراد فيه ان الجزء علة لتحصل ذات الكل من حيث هو و به قوام الكل اعنى انه داخل فى ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون ما لا يتحصل تلك الماهية ولا يتقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل الاخر واللوازم اذ ليس لها مدخل فى طبيعة الذات من حيث هى بل هى انما يكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفائها مع بقاء الذات فى العقل فلو كان الوجود جزءا من الماهية لكان قياس الوجود من الانسان مثلا قياس الجسمية والحيوانية وكان الشان والامر كان ان تفهيم الانسان انسانا بان يتصوره بكنهه وذاته لا شيء لا يشك فى انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم والحيوان لان ثبوت الذاتى لما هو ذاتى له ضرورة عند احضار الذاتى فى العقل لكن حيث انه لا يشك من تفهيم ذات الانسان فى انه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل فلا يكون الوجود جزءا من الانسان تلخيصه ان الدليل ان الوجود لو كان جزءا من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفى الادلة المذكورة فى نفى كون الوجود جزءا من الماهية نظر اما الاول فلانا نقول ان اريد بقوله ان الامر لا يستكمل بتصورها الا انها لا تحصل بكنهها فى العقل بدون الوجود فنمنع الثانى حم وان اريد انها لا تحصل مطلقا فى العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة سواء الثانى فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفع وانه يمتنع توهم ارتفاعه حين ملاحظة الماهية بالكنه فنمنع التالى حم وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت بحصيل بالكنه

الغاية الآخر غاية لك

آخره

اذ كثيرا ما يتصور الماهية ولا يصدق بوجودها

او بالوجه

٦

او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه وانتفاء استحالة فى التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتوهم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها ولو لم يكن كذلك جاز ان لا يحصل لنا الشك فى كونها موجودا الا اذا لم يتعلق بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولا فضلا عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفوس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن لم يتوقف اثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها فالوجود والعدم لما تبين من الموجودات ليس من جملة المقومات متفرع على الادلة التى ذكرت فى نفى الجزئية واذا لم يكن من المقومات وقد تبين بانه ليس عينا لها فهو من العوارض لان كونه غير مباين لها وعدم كونه عينها ظ فان قيل لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت العارض للموصوف فرع ثبوت الموصوف ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للماهية وثبوته عليها فى العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هى من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا وان كانت لا ينفك عن الوجود فى العقل وينسب اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها فيجد الماهية قابلا له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها فى الذهن لا انها هو المتبادر منه كى لا يلزم المحذور واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون من العوارض المفارقة بل من العوارض اللازمة لانه يمتنع بديهة بقاء الماهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم يبق الماهية فيكون لازما ما لا ينفك يلزم تقدم

يكن ٢

يلينا

جزء

هذا ورد السر ودفع فى الامور الاعتبارية وبطلانه جزم

الوجود على الماهية لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود
وليس كذلك اذ الوجود عارض لها لانا نقول لا يلزم مما ذكرنا تقدم الوجود
عليها غاية انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه
بل نقول ان الحق الصحيح الذي لا يحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والماهية
متلازمان لا يتقدم احدهما على الآخر ذاتا ولا زمانا اما انه ليس بينهما تقدم
وتأخر زماني فظاهر لا سترة فيه واما انه ليس بينهما تقدم وتأخر
ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو اما ان يكون الماهية
متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز ان يكون
الماهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا
فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتأخر
وليس كذلك لان اعتبار كونه متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا و
المعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا متقدما على الوجود بل هو لا شيء محض
يسلب عنه جميع المفهومات ولا جائز ايضا ان يكون الوجود متقدما عليه
لانه لو كان متقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه او
باعتبار ثبوته للماهية لا يجوز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا لزم
ان يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان
الوجود اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر اضافي
فيمتنع ان يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة
في حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بداهة فالموصوف ان
ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره ننقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار ثبوته
للماهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا وهو باطل لان
قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا وقولنا

صار عليه ... الانسان باعتبار انه ماهية محضة ... الانسان ... بسبب الكلام هو عليها ...

فصار

وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فيتناقضان
لا يقال تقدم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا
والماهية ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لانه وجد الانسان فصار
انسانا حق ثابت فيه كما في الجسم النامي بشرط الحس يصير حيوانا لانا نقول
الوجود لا يتصور الا صفة مرتبطة بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل
اعتبار موصوفه فلو لم يتقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان
قولكم وجد يقتضي ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد
المحذور وان كان غيره فاما ان يكون منهما يصير بعينه الوجود معينا
او يكون معينا فان كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر خارج
عنه عارض له وهو باطل لان ذلك التغير لا يمكن الا بامر داخل كالفصل بالقياس
الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر النطق فيه صار نوعا
معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا بالوجود
الذي بينا انه زائد وان كان الثاني يلزم ان يتأخر انسانية الانسان عن
وجود غيره لا عن وجود نفسه هف وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية
المنتزعة عن الماهية فلو تقدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها
وهو محال فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها
قلنا الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه فان قلت اذا جاز ان
يكون وصف الشيء متقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية ايضا
قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل في وجودها
... قبول الاتصال والانفصال والتشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها
على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التي في وجودها محتاجة
الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن تقدم

الوجود على الماهية على مذهب من قال ان الوجود هو حقيقة الحقايق فان
امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما يقولون ان
حقيقة الانسان مثلا هو الوجود وكلياته زعم ما عدا ما يعارض هو الحيوان الناطق
على عكس مذهب الجمهور وانما هو مذهب بعض المشهور بين القوم فلا وبالجملة
ليس الوجود من اللواحق التي بعد الماهية بلا شبهة انما قد يتوهم من هذا الكلام
ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة على الماهية لانه فيه نظر ان يكون الوجود
بعد الماهية وهو محكمه لانه يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها
اذ يجوز ان يكون معها كما سبق وانما عن كونه بعد الماهية ولم ينف كونه
قبلها لانه ينساق الوهم الى تاخره عن الماهية لانها معروضة له فنفي
البعد به لئلا يقع غلط ولما بين زيادة الوجود على الماهيات الممكنة
اراد ان يثبت موجودا هويته وجوده عين ذاته فهو وكل لاحق
فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره لان
لحوق الشي للشي امر ممكن في نفسه فلا بد له من علة مقتضية اما نفس الذات
او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي يلحق الشي
عن ذاته لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه
بعده لا جايز ان يلحقه قبل الوجود لانه يمتنع ان يكون الذي لا وجود له
موجودا بحسب صلاحية ان يعرض له الوجود او لا يلزم من شي بشرط
في الوجود لان استفادة الموجود وجوده من المعدوم المعروف بديهي
الاستحالة فيلزم ذلك لزم ان لا يكون الماهيات الممكنة قابلة للوجو
د لان الابديته العقل حاكمة بان ما لا وجود له لا يمكن ان يكون له شي
يتشبه في الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او بالقبول والاستفادة
واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يعتبره العقل معرى عن الوجود
لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين

مبحث ليس الوجود من اللواحق بعد الماهية

جملة ... يكون

والاولى ان يقال ان لحوق الوجود للماهية قبل وجود الماهية او بعده فان كان الاول لزم اجتماع المتنافيين وان كان الثاني لزم تحصيل الحاصل فلا يرد شي ... تامل

بخلاف

بخلاف معطى الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود غيره فانه
يستحيل الا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد والتاثير متاخر
عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشي لم يوجد غيره واعلم ان كلام المحقق
مبني على ان قبول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون
للماهية ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها
وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل
وجود مستقل بدون المقبول ولا شك ان الماهية بالنسبة الى الوجود
ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها لا ان وجودها امر يحل فيها
بعد ثبوتها فحينئذ نقول ان اراد به المحقق بقوله لزم ان لا يكون الماهية
قابلة للوجود القبول بالمعنى الذي ذكر فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم
وان اراد القبول في نظر العقل بمعنى انه لا يمكن للعقل ان يجد بينهما
نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة
ممنوعة فيجوز ان يكون الماهية القابلة لان يعرض لها الوجود بل اذا
شي حاصل ويحصل منها امر موجود الا بعد حصولها لان التاثير لا
يتصور الا من الموجود ولا جايز ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله
ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود ويلزمه بعد الوجود
فيكون اي فيلزم ان يكون انه قد كان الشي قبل نفسه وهو باطل هذا
اذا كان الوجود السابق عين اللاحق ظ واما اذا كان وجودا آخر فيلزم
ان يكون موجودا بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود
المتاخر او غير مجتمع بان يكون ان عروض الوجود الثاني للماهية بعينه انتفاء
الوجود الاول لكن في استحالة اللازم على هذا التقدير تامل واذا بطل هذان
القسمان فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها بان
اقتضاء لحوق شي لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات الا بشرط كونه موجودا

لا يلزم ... الخ فليتامل

اذا اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا حقق عرضت له اشياء بسببها هو ذلك الحصل فان الملزوم المقتضي للازم سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم لنفسه او لوجوده لغيره علة له لما سيجيء ويلزمه لان الموجود اقتضاؤه له والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت لان وجوب الشيء عن الشيء فرع وجوبه نفسه اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات فتكون الذات علة له ولا تتقدم عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او بوجوب آخر وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب متقدما عليه فلا يصح كلية قوله والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت فلا ينتج المطلوب اللهم الا ان تخصص بالوجود ويقال والعلة اي علة الوجود لا توجب معلولها الا اه فيسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك لانه ان اريد بقوله ان الملزوم المقتضي للازم علة انه علة لوجوده في نفسه فمسلم وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط قلنا لا نم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود عين الذات فلا احتياج الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما يأتي في موضعه وايضا عند تقييد العلة في الكبرى بالوجود يمكن تبيين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علة للوجود وح يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع وقيل الوجود لا يكون وجبت اذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظ بل هو متاخر عنه لانه ضرورة بشرط الوجود واما اذا

المراد بالوجوب اللاحق هو الوجوب المتاخر عن وجود المعلول

اذا كان

اذا كان المراد الوجوب مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتاخرة عن الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنه من الصفات التي تتقدم على وجود موصوفها اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض على الغير المستقل في الوجود سواء كان له وجود كالاعراض او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية على وجود موصوفه ممتنع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان الثاني فهو وان كان متقدما على مغلبة نسبة الوجود الى الماهية كالامكان لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها لانه اذا اعتبر ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علل الوجود يخرج هذه النسبة عن حد الامكان وينتهي الى الوجوب هذا وهو الوجوب السابق ثم يصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب متقدم على الاتصاف بالفعل ومتاخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا متقدم على الاتصاف بالفعل ومتاخر عن الاتصاف بالفعل بالامكان كما ان الامكان ايضا متقدم على الاتصاف بالفعل ومتاخر عن مطلق الاتصاف او هو كيفية له وما ان تاخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي في الاتحاد ام لا فكلام آخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب الاول هو ظ فيما وظ انه لا يكفي بل لا بد فيه من تاخر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح اما ما ليس فيه تحقق الوجود مطلق على ما يقتضيه كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شيء قطعا وعلى هذا التحقيق ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل

على الدعوى ليتم هٰهنا شيء وهو ان الامكان مستند الى ذات الممكن من حيث هي
فيكون معلولا لها فيلزم ان يكون علته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت
الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوبا ذاتيا والا يلزم
الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيري متأخر عن
الامكان لما سبق وما قيل في الجواب عنه من انا نختار كونه وجوبا ذاتيا و
يمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو كان وجوب الوجود اما اذا كان وجوب
الامكان فلا فان الممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود ففيه انه لا يلزم
الح فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن القابلية بالوجود كما هو الامكان و
يتقدم على القابلية بالامكان مدفوع بان الكلام في وجوب وجود علته
لانه وجوب محمولكان لا كما لا يخفى الا ان يقيد العلة بالوجود كما اشير اليه في بحث عموم الامكان
بقوله ولكن ان يبين الصغرى الخ ولما لم يكن الايجاد واقتضاء الوجود بدون
الوجوب المتأخر على الوجود فلا يكون الوجود مما يقتضيه الماهية فيتأخر وجوده
عن ماهيته لوجه من الوجوه واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان يكون من مقتضيات الماهية
ولا بد للموجودات الممكنة من مبدأ موجود فيكون اذا المبدأ الذي يصدر عنه
الوجود اي وجودات الممكنات غير الماهية المقترنة بالوجود بل هو عين الوجود
وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما من غيره ضرورة واذا لم
يكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية من نفسها فلها من غيرها بهذا الوجه
من الكلام يثبت ما ادعاه واما قوله فكل ما هو يته غير ماهيته وغير المقومات
فهويته من غيره فلا يظهر الفائدة فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ما كان هويته
مستفاد من الغير فهو ممكن لا بد له من علة ولا يمكن ان يذهب العلل الى غير النهاية
لاستحالة التسلسل فيجب ان ينتهي الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية اي يكون هويته
عين ذاته لانه لا يمكن ان يكون خارجا عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان يكون جزاء
لها العاقلة والمناسبة من قريب فتحقيق ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود

في العموم ان يتصور ثم اخرا فتامل

وسمي الى ه

عينه قال بعض المحققين مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلثة
لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذه الموجود له ذات
ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرها فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن
حينئذ بنفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه في التصور
والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود
بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور
محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها
الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود
يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال
ولا يخفى على ذي مسكة انه لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة
التي هي حال الواجب تعالى عند حكماء ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة ولم
يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته ان ذاته فرد من افراد مفهوم الوجود
المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهم ان تصور الانفكاك ليس
بمستحيل لان الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع فيتصور
الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فيلزم ان لا يتحقق المرتبة
الثالثة التي هي العليا بل ارادوا به انه تعالى هو الوجود المحقق بعين
انه بحيث لو حصل في العقل لا يمكن للعقل ان يفصل الى معروض غير الوجود
وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة اليهما كالانسان
فانه عند التفصيل يفصله العقل الى امرين بعضها الوجود وهو شيء
موجود ولانه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه ولذلك يحتاج
الممكن الى علة تجعله في ذلك الامر المغاير للذات حتى يتصف بها ولا يحتاج
الواجب اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك

فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه
٢ ح

بين ذاته تعالى وبين كونه موجودا او هو كونه بحيث يصدر عنه الاثار
الخارجية بخلاف المرتبتين الاخيرتين واما تصور الانفكاك بين
الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهي التصور فهو ممكن لانه
تغاير الذات فان قيل المراتب الثلث للموجود والموجود هو ما قام
به الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق ما المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا
اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما قلت تقسيم الموجود الى هذه المراتب
ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه
بالفارسية بلفظ هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل
يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ مآله الى امر يظهر عنه الاثر
الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به او لاجل
قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول القيام
يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او غيره كقيام الشيء بذاته الذي
مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في الجوهر انه امر تقوم بذاته اي لا يكون
قايما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا يستدعي التجوز في وقوع
الموجود على شيء ولو سلم انه لا يستبعد عند نقول ان الحكماء لا يتحاشون عن
ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موصوف بمفهوم
الوجود فقد ففي الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته و
لما كان المباحث المذكورة في هذه الرسالة من عين الحكمة وخلاصة
مسائلها مقرون كل طايفة مخصوصة منها بالعنفي كثيرة او اكل
الاهم بجلالة مكانتها ونفاسة شانها حتى يرغب الطالبون في
تحصيلها رغبة كاملة الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها
اي لا يكون ممتنعة لذاتها لم توجد والا لم والا اي وان كانت

العيام م

عن الوجود م

ممتنعة

ممتنعة عن الوجود لذاتها لم توجد والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة للمنافاة
بين الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان فهي في
حد ذاتها ممكنة الوجود ضرورة انحصار المفهومات في الثلث فاذا
لم يكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته ويجب بشرط مبدئها
ويمتنع بشرط لا مبدئها لان الممكن لا يخلو من ان يكون علته موجودة
او معدومة فان كانت فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة
فالممكن ممتنع بالغير او عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذا كان متقدم على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم
وجد وهو المراد بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب
الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير
واذا كان متاخرا عن وجود المعلول يسمى الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان
قيل لم لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه الحاصل من العلة
الخارجية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا يكون يجب بشرط مبدئها
قلت العلة التي لها يقع وجود الممكن اعني علته التامة لا بد ان يكون
بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها الوجود
والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة الطرف
المرجوح ووقوع الطرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه
على طرف الراجح بالنسبة وهو باطل للمنافاة مقتضى ذاتها وهو رجحان
الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة من غيرها
فهي في حد ذاتها لكنها عارية عن الوجود ما طلبه في نفسها ولذلك
الماهية المعلولة من الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة الوجود

موجودة م

مبدأ م

ضرورة ان كل شئ هالك الا وجهه يمكن ان يراد بالوجه الذات كما في قوله
الكريم الله وجهك اي ذاتك يعني ان كل شئ هالك الا وجهه ازلا وابدا
ولا يحتاج العارف الى قيام القيامة حتى يستمع نداء لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان
يرجع ضمير وجهه الى الشئ كما هو الظاهر من سياق كلامه اي كل شئ من الممكنات
هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب الى مبدئه لان ذات الممكن اذا
اعتبر من حيث هي بدون علته يكون هالكا محضا وعدما صرفا واذا اعتبر
من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الحق الاول يكون موجودا فاذا لا مو
جود في ذاته الا ذاته تعالى ثم ثبت [illegible] المهية المعلول لا عن ذاتها
اي ليست لها عن غيرها ان يوجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي
ليس عن الذات قال الشيخ في الهيات الشفا واذا كان شئ من الاشياء
لذاته سببا لوجود شئ آخر كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة
فان كان الوجود دائما كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من
العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشئ فهو الذي يعطي الوجود التام
للشئ وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تاييس الشئ بعد
ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان
يكون ايس والذي يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في
الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى قد يتوهم من ظاهر كلام الشيخ في هذا المقام ان العدم
مقتضى ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن واعترض عليه
بان الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده من الغير
كذلك عدمه ايضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه
مقتضى ذاته لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف

وبان

وبان تقدم عدم الشئ على وجوده بالذات بط اذ لا يصح ان يق عدم الشئ
ثم وجد ويمكن ان يجاب عنه بان نقول الممكن الموجود لما كان وجوده
من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن
له وجود قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت في حد ذاته لازم له من حيث
هو سواء كان في حال الوجود او في حال العدم وهو المراد بالعدم الذي
قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده
من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في ذاته لم يمكن ان
يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لان القائل بالعدم الذي هو
رفع الوجود يستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم الح فانه [illegible]
بابي البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء او نقول المراد
ان للمم في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقية للاعدام الوجود
ولا يشك ان عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات المم مقدم على وجود
المم لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات المم لم يتصور وجوده اذ
لو تحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود
المم او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا فعلى اي ما كان
صح قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان
فحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي غايته ان يكون
المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذي عن
الذات قبل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين
علية ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي عن الذات
علة للذي ليس عن الذات وما كان جا بالذات مقدما على ما بالغير
فالمهية المعلول ان لا يوجد بالعكس قبل ان يوجد فهي
اي كل مهية معلول له محدثة لا بزمان لتقدم بل بالذات لسبق عدمها

على وجوده سبقا ذاتيا كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي
واما الحدوث الزماني فهو سبق العدم على الوجود سبقا زمانيا وقيل
فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في وجوده الى غيره كما فسره الامام
فتحققه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن لاحتياجه الى كثرة مؤنة اذ يحتاج
الى نوع احتياج الى العلة ما وجد ما فوجد قوله كل ماهية مقولة على
كثيرين كالانسان فليس قوله على كثيرين لماهيتها والا اي وان كان حملها
على كثيرين من مقتضى ذاتها لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد ما اي لم يكن ماهيتها
محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها اذ المفروض
ان حملها على كثيرين من مقتضاها فذلك اي حملها على كثيرين والحاد ما معها
من غيرها حاصر وجوده موجودها اي وجود الماهية للافراد وكونها اياها معلول
لغير الذات لانه لو لم يمكن ان يكون من الذات يلزم ان يكون من غيرها
قوله كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية
اي ليس كونه كل واحد تلك الماهية يعني لا يكون منشا حمل الماهية عليه والحاد ما
معه هو كونه ذلك الواحد اي لا يستدعي تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك
الواحد والحاد ما معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية
اي ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه والحادة مع ذلك الواحد فتذكير
الضمير في كونه باعتبار تاويل الماهية بالشيء كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد
لزيد من حيث انه انسان والا اي وان كان الحاد الماهية كالانسان
مع واحد من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان لاستحالت
ان يوجد تلك الماهية وهو الانسان بعينه مثلا لغير ذلك الواحد وهو عمرو
فاذا ليس كونه ذلك الواحد اي ليس حملها عليه والحاد ما معه واجبا له
من ذاتها فهو اي كون الماهية متحدة مع ذلك الواحد بسبب خارج
من ذاتها فهو معلول قوله الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس يعني الفصل

المقوم

المقوم للجنس لا مدخل في ماهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان الفصل
والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان المعنى
الواحد اذا اعتبره العقل من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء
كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه محصل
لشيء ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل
هو الفصل والمحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وكونه
محصلا ومعينا لا مدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما
لان الابهام وترديده بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل
فيه لانه لو اعتبر فيه ان يكون محصلا غير مبهم قال الشيخ في الالهيات الشفاء
الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة
كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان
يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التحصيل و
الابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط و
السطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط والسطح و
العمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار
هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل
هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هو الشيء
القابل للمساواة هو نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته
هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين
او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له
من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة
لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة
في حد نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا

السح لاكما يتحته لانه نفهم من قبل علامي محوري

يلزم م

لخذ

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة م م

في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة ٤

لقول للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون
القابل للمساواة ايضا كذلك يجوز ذلك ان يقول ان هذا القابل للمساواة
هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس وههنا وان كانت كثيرة
بلا شك فيه الا ان كثرة ليست من الجهة التي يكون من الاجزاء بل كثرة
يكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان
يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا
صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا باعتبار المذكور الذي ذكر العقل
وحده فان التحصيل ليس بغيره بل تحققه فان دخل الفصل في انيته
اي في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقوم الحقيقة موجودا
معينا كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان [illegible]
الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله
اعني ان طبيعة الجنس يتقوم بالفصل بانه يحصل في الواقع ذاتا
موجودة بذلك الفصل كالحيوان مطلق انما يصير موجودا بان يكون ناطقا
او عجما لكنه لا يصير ماهية الحيوان بانه ناطق فيعين وجوب الوجود بالذات
لا ينقسم بالفصول اي لا يمكن ان يكون له فصل لانه لو كان له فصل فلا يخ
من ان يكون مقسما او مقوما فان كان الاول لكان الفصل مقوما له
موجودا اي في انفاقيته باعتبار كونه موجودا الا باعتبار ماهيته كما سبق
وهو باطل اذ يلزم تركيب حقيقة الواجب وان كان الثاني لكان الفصل
داخلا في ماهيته وهو محال اذ يلزم منه تركيب ذات الواجب فيلزم ان
يكون ممكنا وقد فرضنا انه واجب ورد عليه بان الواجب هو ما لا احتياج
في وجوده الخارجي الى الغير والممكن هو ما احتياج في وجوده الخارجي الى الغير
فلو تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني
اليها وهو لا ينافي وجوبه الذاتي وما قيل من ان واجب الوجود هو البارى

لواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له

تعالى

شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواء مقتضية
لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية
ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا للغير في ماهية من الماهيات
لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فلا يكون مركبا في العقل ايضا قد (؟)
فوجه بانه يجوز ان يكون لجنس منحصر في نوع بحسب الخارج كما انه يجوز
ان يكون نوعه منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان التوحيد لا ينافي
ذلك والقياس الاعم ان كل ماهية سواء كانت جنسية او نوعية
مقتضية لامكان الوجود لجواز ان يكون ماهية جنسية لا تقتضي الامكان
ولا الوجوب فاذا انضم اليها فصل ما يكون واجبا واذا انضم اليها فصل
اخر يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان متناهي الابعاد يكون ممكنا و
اذا كان غير متناه كان ممتنعا فان قيل الماهية التي من شانها الوجود
اما ان يقتضي الوجود او لا يقتضيه بالضرورة فان كان الاول كان مقتضيا
للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا يمكن ان يوجد ماهية
لا تقتضي الامكان ولا الوجوب اذ لا مخرج عن طرفي النقيضين الاحكام (؟)
قلنا انه يجوز ان يكون للماهية مرتبة لا يكون فيها متصفة باحدهما
على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعين احدهما يكون من
جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف بالضاحك بعينه ولا
باللاضاحك وان كان لا يخ عنهما لكونهما متناقضين بل الاتصاف
بالضاحك انما يتعين اذا كان انسانا وباللاضاحك اذا كان فرسا
مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الا جزئين للماهية
النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل
فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته وجوده
عين انيته كما بين قال الشيخ في الهيات الشفاء الاول لا ماهية له وما له ماهية

فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو اما قوله اذ مهية الوجود نفسه
فهذا انما بيان ببطلان التالي بالنفي دخول الفصل في مهية تعالى
غير ممكن وانما لا يكون لو كان له مهية سوى خصوصية ذاته التي هي
الوجود البحت وهو غلط اذ مهية الحق تعالى هو نفس الوجود المتخصص
الوجداني البسيط واما ازالة الوهم عسى ان يورد على الملازمة التي هي
قوله وان كان له فصل مقوم كان داخلا في مهيته كانه قيل لا يلزم
دخول الفصل في مهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك لو كان له
مهية وهو ممنوع لان القوم متفقون على ان لا مهية له فاجاب بانه مال
مهيته اذ مهيته الوجود نفسه **قوله** وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على
كثيرين مختلفين بالعدد هذا شروع في برهان التوحيد وتقريره ان
واجب الوجود بالذات لا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون
في الواقع الا واحدا او الا اي وان كان محمولا على كثيرين لكان معلولا
كما بينه وهو ينافي الوجوب الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان
يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود
ذاتيا لما صدق عليه بل يمكن ان يكون له افراد لا يكون بينها ذاتي مشترك
اما بان يكون كل منها متشخصا لذاته او يكون نوع كل من ذلك الاشخاص
منحصرا في شخصه ولا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونه معلولا بل يلزم
ان يكون ذلك المفهوم عارضا لما صدق عليه معلولا اولئك المجردون بل
المجردون معلوليته الاشخاص وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم
اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام شيء اخر اليه اذ لولاه لم يتصور
تعدده قطعا كالانسان فان تعدده واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة
عن ذاته مضافة اليه وهي التعينات فما لم ينضم الى طبيعة شيء منها لم يكن تعدده
اذا تمهد هذا فنقول ان واجب الوجود ينقسم بالحمل على كثيرين لانه هو الوجود

دليل التوحيد

المراد بالتعينات المشخصات حتى يكون شاملا للاشخاص وعن الفصل منه

المجرد

١٨

المجرد اي الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب
عنه جميع الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غيره اصلا قال الشيخ في الشفاء
الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء
التي لها مهيات فانها ممكنة ان يوجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط
سلب سائر الزوايد عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود
بهذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب
اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وفي الاخر هو الموجود
لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة وكل شيء غيره انتهى وفيه تامل لانه
يلزم على ظاهره ان يكون التغاير اعتباريا بين الوجود الذي هو الواجب وبين
وجود الممكن وان يكون كنه الواجب بديهيا لانه على هذا يكون الوجود المطلق
بدون التقييد مع اعتبار ان لا يكون معه شيء فيكون الفرق بينه وبين الوجود
المطلق كالفرق بين المادة والجنس اذ اعتبر في مفهوم واحد هو مفهوم
الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو
الوجود المطلق الا باعتبار وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان
كان لا يخلو عن الايماء الى التحقيق وهذا الذي ذكرناه برهان توحيد الواجب
الحق ايضا برهان على الدعوى الاول وهو عدم انقسامه بالفصول لانه لو
كان له فصل والفصل جزء بعض الشيء فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا
قوله لما بين ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء المهية التي لا
تتمايز باعتبار الوجود العيني وان كان لها تمايز باعتبار اخر اراد ان يبين
عدم انقسامه باجزاء اخر فقال وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارا ما
كان وهو الجزء الذي له مقدار ممتاز في الوضع والاشارة عن الاخر سواء
كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او

او يكون لكل منهما وجود على حدة كما اذا ركبت بين المقدارين او معنويا
وهو الجزء الذي يكون متميزا في الوجود العيني ولا يكون متميزا في الوضع
كالهيولى والصورة للجسم والا اي وان كان منفصلا بالاجزاء لكان جزء منه
اما واجب الوجود فيكون واجب الوجود وقد بين ههنا على انه واحد واما غير واجب
الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل
بتوسط وجود الجزء فيكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود فلا يكون واجبا
اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطها صارت موجودة
ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما
اذا لم يكن له وجود مستقل كاجزاء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا وعلى
ان يثبت بوجه آخر بانه نقول الا يمكن ان يكون له اجزاء كذلك والا يلزم ان يكون ذا
وضع وكل ما كان كذلك وضعيا فهو مادي والمادي لا ينفك عن الاحتياج
في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا بالذات هف **فصل**
واجب الوجود لا موضوع له لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه
وهو ينافي الوجوب الذاتي ولا عوارض له ان اراد انه لا عوارض له اصلا
سواء كانت حقيقية او اضافية فمنوط لان الوجودات كلها منه و
هو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين وهذه صفات له حقيقية وان
كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فمسلم لكنه لا يترتب
عليه قوله فلا لبس له اذ يجوز ان يكون له صفات حقيقية مستندة الى ذاته
يكون تلك الصفات ساترة له ودعوى كون العوارض الغريبة ساترة
والصفات الذاتية ليست بساترة لا تخلو عن تحكم وان كان المراد انه ليس
له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له صفات حقيقية فلا يخلو اما ان يكون مستندة
الى الغير او الى الذات لا جائز ان يكون مستندة الى الغير والا لزم الانفكاك
تعالى عن ذلك ولا جائز ايضا ان يكون مستندة الى الذات والا لزم

كل جزء من اجزائه

الاستكمال

ان يكون

١٧

ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ففيه نظر لانه ان اراد انه يلزم
ان يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه ممنوع
وان اراد انه يلزم ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا فاعلا وقابلا فلزومه
مسلم وبطلانه ممنوع كيف وقد ذهب الشيخان الى ان العلم صفة حقيقية زائدة
على ذاته تعالى ولا يمكن ان يكون له ساتر مباين كما سيأتي فلا لبس له اذ
الخفاء انما يكون من جهة ساتر مباين او مخالط وقد انتفيا عنه اللبس
بكسر اللام اسم لما يلبس وبضمها مصدر فهو صراح اي خالص عن وصمة الساتر
الذي به الخفاء فمنوط لانه اذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهرا للعين يكون
بحيثية لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض
له يمنع الادراك عن الوصول اليها **فصل** واجب الوجود مبدأ كل فيض
الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا عوض
ولا غرض قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول
لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة
تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة ملحقة
في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل الى
الابد صادرة عن الله تعالى اما بالذات او بالوسائط وامتنع ان يكون
صدور الافعال عنه معللا بالعوض لان العوض هو شيء به يصير الفاعل فاعلا
وجب ان يكون امر جعل الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصفة
التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره
فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ لكل فيض وايضا نقول انه يستحيل
ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق كما
اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك
النفع وهو كون الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل الشيء بتحصيله

تصورا مع علمنا
لا تقابلا للتفصيل في رقة

التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجودها كما تصور نحن هم
بخلاف علمنا فانا لا نكتفي بمجرد تصورنا فانا اذا تمثلنا بشيء اشتقناه واذا
اشتقناه يتبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء وهو ظاهر على ذاته بذاته
يعني ان مبدء الموجودات عالم بذاته لان السبب في كون الشيء عاقلا هو تجرده
عن المادة وكذا السبب في كونه معقولا هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد
غاية التجرد فذاته غير محجوبة عن ذاته اي حاضرة عنده والعلم عبارة عن
حصول مجرد عند مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته تعالى عالما لان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلا تكثر اي ينحصل له كل الاشياء وباعتبار وجود
المعلول حيث لا كثرة فيه لما بينا ان وجود الكثرة الذاتية عن
ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث انه وحدانى الذات ليس الكثرة بالكلية
ونقيضها فهو من حيث هو يعني ان ذاته تعالى من حيث
الذات يظهر مرة اخرى بتلك الكثرة التي هي ايات دالة على وجود
والمعلقات ان لمظاهرية الثانية التي هي ظهوره بالايات باسنية من
ظاهريته الاولى التي هي ظهوره بالذات فهو ينال الكل من ذاته
لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده فعلمه
بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته بعدية ذاتية لان الذات وكذا
علمها بها منشاء كما سبق او لانه صفة له كما سيتضح والصفة متاخرة
عن الموصوف تاخرا ذاتيا فانه قلت قد صرح الشيخان وهما
ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة
لذاته تعالى وتقدست والمشهور من مذهب الحكماء بان علمه كسائر صفاته
عين ذاته يعني ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها
عليه لا بواسطة صفة له قائمة به كما هو حالنا فما السبب في ذلك
ذلك قلت لعل سببه ان العلم من حيث هو علم يستدعي تعلقا

واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما بالشيء وذلك الشيء الذي
هو المضاف اليه في علم البارى مثلا اما ان يكون عين العالم تعالى
البارى بذاته او يكون غيره فحينئذ لا يخلو ان تعلق علمه تعالى بذلك الغير
اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لا جائز ان يكون حال
عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم
والعدم الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال
وجوده العيني فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فيكون
العالم بها غير ذاته وهو باطل لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته
لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة
ممتنع او يكون حال وجوده العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذاته
البارى تعالى على ان يكون صفة له لازمة لذاته او يكون له وجود
مفارق لذاته وح فاما ان يكون موجودا في عقل او نفس او يكون
مفارقا لجميع الذوات والثالث هو القول بالصور الافلاطونية
والثانى ايضا باطل لانه يجب ان يكون من جملة المعقولات معقول صدر عنه
بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع
المعقولات مرتسمة في نفس او عقل لم يكن ان يوجد معقول الكل الا حصولها
متاخر من احدهما على هذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا في ذات
البارى تعالى صفة له وفيه نظر لانه لا يجوز ان يكون علمه تعالى بعد ما المجردات
حال وجودها في الاعيان اعني يكون علمه تعالى بها علما حضوريا وبسائر
الاشياء باعتبار حصول صورها في نفس او عقل ويكون تلك الصور
علما للواجب باعتبار صدورها عنه وعلما للنفس والعقل باعتبار
حصولها فيه ولا يدل شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال وذوق
بعض المتالهين ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته لان جميع ما سواه
مستهلك مندمج في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة يخرج من

لذاته م

يعني ان كون الشيء مجردا كاف في كونه معقولا واذا لم يكن مع ذلك معقولا يكون للتعقيات في العاقل وذاته هم منزهة عنه منه

نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته م ر د

القوة الى الفعل منه في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل يستلزم
العلم بالمفصل من وجه وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته لان صور جميع
الاشياء وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط
كما سنشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا
ذات واحدة هي الواجب الحق فهو الكل اي كل الاشياء باعتبار الذات
والصفة في وحدة اي حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مجمع
وحدة في الخارج كل الاشياء ولهذا بيان اخر وتفصيل يجيء في اخر هذه
الرسالة ان شاء الله [illegible] هو الحق فكيف لا وقد وجب يعني انه تعالى
هو الموجود البحت لان الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجودا
عن الغير فما اذا لم يكن ثابتا متحققا كان ذاهبا ووجود فيلزم
افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين في موضعه فينافي استغناءه
نعم هو الظاهر الخفي عن القوى الادراكية فكيف لا يكون باطنا
وخفيا اي لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على
القوى الدراكة فجعلها عاجزة عن الاتيان بادراكه فخفي عنها
اذ كل من الموجودات الممكنة نورية ينكشف ذاته فلما كثرت
الانوار واشتد ضوؤها قصرت الادراك عليها ومنعه عن التعلق
بما وراءها والفناء انه تعالى محض الوجود وظهور الاشياء
بالوجود اذ لا اخفاء اشد من العدم فيكون نورا محضا
متناهيا في اللطافة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكنا به
كالشمس فانها لواسطة كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا
انها ضوء محض ونور محض لاحتجبت الفيض الابصار احتجابا اشد
وايضا معقولية ذاته لا يتقدر بالنسبة الينا الا بحجب الوجوه
والاعتبارات وكل ذي وجه وحيثية له حيثية السواء بالاطلاق

وقد ظهر م

عنها

عنها ولهذا الاعتبار لا يمكن الوصول اليه بعقل عاقل ولا معرفة عارف
فيكون باطنا فيجوز ان يشير بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المسماة
عند الصوفية باللاتعين وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار الاوصاف
والحيثيات فليتامل فهو ظاهر من حيث هو باطن يعني ان اتصافه تعالى
بالبطون اذا كان ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه بصفة الظهور
لا ينفك عن اتصافه بصفة البطون لان الظهور اما بالذات او بالآيات
والآيات ما كان لا يخرج عن بطون الذات بالقياس الينا اما الاول فلانه وان
كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا مغنيا عن الاستدلال و
الانتقال من الآثار كما قيل ما رأيت شيئا الا وقد رأيت الله قبله
لكنه لا ينكشف عليه انكشافا تاما بل بقدر ما يليق وبسعته واما الثاني
فلان الظهور باعتبار الآثار لا يمكن ان ينفك عن بطون بنفس الذات وخفائه
من حيث هي هي اذ لا يمكن بها الاطلاع على حقيقة الذات كما قرر و
ليعلم ان ظهوره ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا كذلك بالنسبة اليه تعالى
تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف البطون فانه لا يكون الا بالاضافة الينا
وباطن من حيث هو ظاهر لان صفة البطون له تعالى يستلزم
ثبوت صفة الظهور له لان من البطون لا يثبت له الا من جهة
شدة ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو وهو الصواب
فيحمل لان صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار
شيء معه من المباين والمخالط بخلاف الظهور فانه يكون من المخالط
وقد يكون من امر مباين لذاته وهو وجودات الممكنات ويحتمل
انه على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون امران اضافيان
لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فما لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار يستحيل
تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور

والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس اليه تعالى فيكون ظاهرا لنفسه
كظهوره المعارفين الذين رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم
وباطنا عن نفسه لنفسه كبطونه واخفائه عن المحجوبين الذين اكتنفت
اعين قلوبهم محجوبة ببطونه وظهوره امر واحد هو نفس ذاته فصح
قوله ومنوط من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر تجد من
بطونه اي فاجهدان تتعرى عن الكدورات الجسمانية وتتحلى
بالصفات الروحانية حتى تورث معرفة ذات الحق وتدرك بانه لا يمكن ان تدرك
متوجها الى ظهوره باعتبار المكونات حتى يلحظ لك عالم الاعلى من
مطالع افق عالم الاسفل ويظهر عندك نفس ذاته بان تعترف بالعجز
والقصور عن ادراكها فقف كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف
اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريره ان الله تعالى عالم بذاته
كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام
من حيث توجبه اي باعتبار خصوصية بها تتعين وتجب صدور المعلول
عنه يستلزم العلم بالمسبب بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يتحركان
بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا ذلك
مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس وبكون الارض في وسط الكل
فلا شك ان نجزم بانه في كل مقابلة ينخسف القمر خسوفا تاما جزما يقينيا
بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فلزم من العلم
بها العلم به والذات مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لآخر فيلزم
من العلم بهما العلم بذلك الآخر وهكذا حتى يحصل العلم بجميع المعلومات
واذا رتبت الاسباب دفع لما يتوهم من ان اسباب المعينة التي هي
الكليات يجوز ان تترتب الى غير النهاية فلا تنتهي الى الجزئي
فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب مترتبة بان يتوقف

بعضها على بعض انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية لان
الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول اليها تصل الى مرتبة لا
يمكن ان يتحصل بعدها بالفعل بل يطلب العقل شيئا في تحصيلها
الا التشخص والنوعية تصور ذلك انما يكون اذا تحصلت بنوع الانواع في
كل ما فرض لها من الامور المحصلة يصير الطبيعة متعينة منشأ الاثار
كالجوهر فانه سبب الجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان والحيوان
للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذي هو آخر ذلك
الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب وتعينها
اذاتا وعلى سبيل الايجاب من غير قصد واختيار ولما كان العلم
بالسبب التام يوجب العلم بمسببه فكل كلي وجزئي كما هو بالاولى
يعني ان جميع المعلومات سواء كانت كليا او جزئيا منكشف على ذاته
تعالى بسبب ظاهريته الاولى التي علم بذاته وهو نفس ذاته دون
ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآيات ولكن ليس يلحظ له
شيء منها عن ذواتها اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس
علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك الاشياء حتى يلزم
تأثره عن الغير في صفاته الحقيقية واستكماله بما هو كامل تام من جميع
الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها داخلة
في الزمان والآن لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها وعللها
التامة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا منسبة لتا
اليها كذلك والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب يستقر ما دام السبب
موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما فيكون معلوماته
اليها كذلك فلا يتغير معلوماته فلا يكون داخلة في الزمان الحاصل
ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى في

والهوية

ظاهرو

او حالاتها المتعلقة بها اى كل منها حاضرة عنده مع زمانه
المخصوص الذى هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذى هو الامتداد
المخصوص حاضر عنده مع ما فيه وفى كل جزء منه فيكون العلم
بالشىء قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على طرز واحد فلا
يكون فى علمه كان ويكون وكائن بل ذلك بالقياس الى علومنا
فلا يكون علمه زمانيا حاصلا عن الغير بل عن ذاته لانه تعالى
يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واو
قاتها الشخصية وامكنتها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المؤدية
اليها وذاته تعالى سبب الكل وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف
كل شىء من ذاته فلا يخفى عليه شىء فيكون فعليا اذ وجود المعلومات
على الترتيب الذى بينها فى الخارج وكونها على وجه مخصوص مستفاد
من علمه تعالى بها كما تقرر عندهم وهو كاف فى تحقق الاشياء فاذا
كان شىء لم يكن فى وقت فانما يكون ذلك من جهة القابل فاذا
تم استعداده حدث فيه من هناك صورة او عرض فالاشياء
كلها واجبة بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة او لازم لازمه الى
اقصى الوجود على الترتيب المخصوص الذى بينها والترتيب الذى عنده
اى الترتيب السببى المسببى الواقع فى معلوماته تعالى وهو كونها شخصيا
فتشخصها بغير نهاية فان الترتيب فى الوجودات العينية الذى هو فرع
ذلك الترتيب العلمى غير متناه لعدم تناهى العلل بالطريق الاولى
فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة ومتغيرة ولا يفسد علمه ولا يتغير
بفسادها وتغيرها وكذا يعرف جميع احوالها الحادثة ويعلم انها تكون
حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف وجودها باسبابها الموجودة
وعدمها باسبابها المعدمة لها والعلم المستفاد من العلم بالاسباب

لا يتغير

لا يتغير كما تقدم فان قيل المشهور من مذهب الحكماء انه تعالى يعلم
الاشياء على وجه كلى لان ادراك الجزئيات المادية على وجه
الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير فى علمه محال وظاهر هذا الكلام
والذى قبله من ان كل كلى وجزئى كائن عن ظاهرية الاول انه يعلم
على وجه الجزئية فينافيه وايضا الجزئيات من حيث انها جزئيات
معلولات للواجب وقد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات من تلك الحيثية قلنا ان ادراك
الجزئيات بخصوصها بدون التغير جائز كما مر او يمكن
ان يكون مرادهم من العلم بالاشياء على وجه الكلية ان يكون
معلومة بحيثية لا يدخل فيها الزمان لا معناه المتبادر منه
وهو كونها بحيثية يصح انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم
بها على وجه الكلى بذلك المعنى لا ينافى العلم بها على وجه الجزئية
بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب المشائين
لانهم ذاهبون الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا
يمكن ارتسام صورة جسم متشخصة فى مجرد لانه يوجب انقسامه وكونه ما
ديا فتعين ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلى
وايضا قد ذهبوا الى ان ادراك الماديات باشخاصها لا يمكن
الا بآلات جسمانية والحق سبحانه منزه عنها فلا يمكن له ادراكها
كذلك بل بوجه كلى وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موجود جسمانى مباين
لذات الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات وبواسطة
انطباعها فيه يصير منكشفة على الواجب تعالى كقوة الجسمانية
المرتسمة فيها صور الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها
يصير منكشفة على نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق بالاشياء

لحصول صورها فيه لاينافي ذلك كما ان قولهم العلم حصول صورة
الشيء في العقل لاينافي كون الصورة مرتسمة في القوة المتخيلة بل
يتناولها ويتم الالات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل بحسب
التنزه عنه واما ان يكون موجود مباين محلا للصورة المرتسمة
فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل فعالم اي فهو عالم
علم بالاشياء بذاته اي بواسطتها هو الكل الثاني اذ الكل
الاول هو الحق الواجب مع الصفة فان قيل اذا كان الصفة
جزء منه يكون الصفة كلا او قبل لان الجزء يتقدم بالذات
على الكل قلت انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كما للمتصل
الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية او لان ذلك العلم مشتمل على
الكثرة متاخر عن الذات فيكون كلا ونانيا بالنسبة اليها
لا لذاتيته ولا احد جز لقوله علم بذاته بعد خبر هو قوله هو الكل
الثاني وهناك اي في الكل الثاني وهو عالم بالموجودات ازلا وابدا
الامر وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجود الله وكالاته
اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلول
عن نحو علمه الخاص بها كامتناع تخلف المامور عن امر القادر الغالب ويجوز
ان يراد بالامر عالم الجواهر العقلية عن المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو
علمه بالاشياء عالم الاشياء الامر اذ وجود المفارقات في العلم هو بعينه
وجودها في العالمين بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض
المحققين الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة
باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين
على الاول الذاتي لا ينقسم لانه عين ذاته ولا شك في انتفاء وجوه
القسمة عنها على الثاني وهو علم بالاشياء المعلومة عن ذاته اذا الكثرة

عالم الامر وهو عالم الغيب
المقابل بعالم الشهادة وهو
٢٣

بلغ

لم يكن

لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته لان الكثرة في الصفة
ولا تنشأ الا بعد الذات وما يسقط عن ورقة الا يعلمها
لانه يعلم اسباب الاشياء ودقايقها مختفية عنه على ما هي عليه
فيعلم مسبباتها كما سبق فلا يكون حلايل الاشياء ودقايقها
مختفية عنه بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من هناك اي من
العالم الثاني يجري القلم المسمى في عرف الحكماء بالعقل الاول
لانه ياخذ ما فيه من المعاني من وجودات الاشياء وتقديرها
واحوالها وتعينها كما لاتها الثابتة على سبيل الاجمال وتفصيلها
في اللوح وهو النفس اذ حصول العلم من الحكيم لا يتصور
بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبلها ولان من شان النفس من
حيث هي نفس اي من حيث انها الالة جسمانية التفصيل
كون العلوم فيها مفصلة جزئيا متناهيا الى القيمة لان توقيت
هويات الاشياء وتعين احوالها لا ينسب الى غير الذات
بان تعين زمان وجود الشيء واحوالها لشيء اخر وهكذا الى غير
بل تنتهي الى القيامة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات باسرها
كما نطق به الشرايع وورد به الكتاب قال الله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب وجاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت
جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت ايضا وكون اوايل
الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع الاشارة اليه لا ينافي
هذه القيمة لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث
فاذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة فانتفى المعلول ايضا
قال الشيخ العربي في رسالته المسماة بالعقلية فلما اوجد سبحانه

النهاية ٢

وسع العلم الاعلى او جد في المرتبة الثانية هذه النفس التي هي الارواح من كل شيء وهو اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار اليها
فكل شيء قال الله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء وهو اللوح المحفوظ
وقال الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فهو موضع تنزيل الكتب
وهو اول كاتب بسطر الكون وامر العلم ان يجري على هذا اللوح بما قدره
وقضاه مما كان من ايجاده وما يكون الى ان يوم فريق في الجنة وفريق
في السعير ويذبح الموت ويقول منادي الحق على قدم الصدق يا اهل
الجنة خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد وي يا اهل النار خلود
فلا خروج من العذاب المقيم الجديد الى هنا حد الرقم بما بينهما وما بعد ذلك
فله حكم آخر انتهى كلامه ويمكن ان يحمل القيامة على الصغرى التي تحصل عندنا
بالموت كما اشار اليه صلعم من مات فقد قامت قيامته وبهذا يكون
وانما كان جزئية متناهيا لهذا الاعتبار لانه اذا فنيت ذات الشيء انقطع
الكاتب وتناهى عن تبيين امور يتعلق به فتناهى جريان القلم
بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا ويحتمل ان يراد بالوح جنس المهية
الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المصنف والعلم الذي
هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح هو المهية بان تحققها في الخارج
الخارج ويوجد احوالها وتناهيها الى القيم لهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم
اذا كان مرتبع بحركة ذلك الجناب وهذا الكلام في ذلك التوابت بعون الله
اذا قطعت بنفسك عن الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان يرى
الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا مدخلية من الاسباب
كنت في طيب لا تكلف اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مدخلية
شيء بان عليك الامر فتستريح ثم تدهش لعدم ذلك على نفسك بالكلية
مخفق انتقل الى الاحدية بعزل الواجب عليك ان تجد من تحت

الطرح ما سوى الله

عن موطن الطبيعة الظلمانية ويمحو في نظرك الكثرة الامكانية
التي هي العوائق عن التوجه الى الخير الاصل والوصول الى الموضع
الحقيقي بان لا يلتفت الى الاسباب والوسائط ويتوجه الى مسببها الحقيقي
تنتقل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب
عن نظرك وتوجهت بتمامك اليه رأيت جميع الاوصاف الكمالية
راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الدهشة
وهي فناؤك عن نفسك وبقاء بذاته تقدست كما اشار اليه بقوله
تدهش الى الابدية لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية
الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنا فقال واذا سألت
عنا فنحن قريب اما لان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الحاصل
به ونحو وصول ذلك الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية
لكان الله واسطة بين المهية ووجودها الخاص فصار اقرب اليها من الوجود
فكيف لا يكون قريبا منها او لان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى
المقيد فيكون قريبا منه ذلك النحو من القرب كما هو مذاق ارباب
المشاهدة الطلبة الاحدية لعزل الذات الاحدية وهو الواجب الحق
اذا اعتبر من حيث هي بانه لم يكن معها شيء اصلا اذا او قعت ظليها
واو احدث شيئا فكان ظلته قلم وهو العقل الاول لانهم قالوا
ان الصادر الاول الجناب يكون واحدا مستقلا بالوجود والتأثير
غير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات
اما الجسم فلا يستحق الوحدة عنه واما العرض فلا يستحق استقلالا بالوجود
واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلين بالتأثير اما الصورة
فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس
فلانه انما هو مؤثر بسبب الآلات جسمانية فتعين انه لا يمكن ان يكون الصادر

من الحق الاحدى الذات الاعلى والحق على المتامل ما فيه وانما جعل
القلم ظلا لان الذات الاحدية هي النور قال الله تعالى نور السموات
والارض والقلم هو الموجود الذي حصل وجوده منها وتابع لها في
وجوده وقد يضعف ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا
اطلق الظل عليه او ظل الكلية اي الكل الذي هو المركب من الذات
الاحدية والقلم فكان ذلك الظل لوحا فما عد الصادر الاول من المو
جودات لا يصدر شيء من الباري تعالى الا بتوسط جرى القلم على اللوح
بالخلق اي بالايجاد ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلية لانه يجوز ان
يكون الكلية علة تامة والقلم علة موجبة او يراد بالخلق التقدير
اي بتقدير الحقائق والمعاني وتقديرها فيه مفصلا فمن امتنع
ما لا يتناهى لان كل شيء يعني ان عدم التناهي اما ان يكون في البعد او
في العدد اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد واما
الثاني فممتنع بشرطين اعتبرهما الحكماء احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي
وثانيهما الترتيب كما في العلل والمعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق
فلا يمتنع في كل موجود خارجي بل في ما له مكان ورتبة اي في الموجود
الخارجي الذي يكون مرتبا اما طبيعيا او وضعيا لا في غيره اذ عدم تناهي
معلومات الحق تعالى والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان وعدم تناهي
المعدومات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم وانما
لم يقع بشرط الاجتماع في الوجود اكتفاء باعتبار وصف عدم التناهي
في الخلق اي الموجود الخارجي لانه اذا لم يكن الاجزاء مجتمعة في الوجود
الخارجي لم يتصف موجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو موجود من تلك
الجملة فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل موصوف باللاتناهي و
من حيث هو كل ليس موجودا في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال

ما لا يتناهى في كل شيء بل في الخلق يعني الموجود الخارجي فلا يمتنع في

لان وجود

لان وجود الكل في الخارج مع انتفاء اجزائه فيه بديهية الاستحالة
ووجود جميع اجزاء الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث
هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا
اصلا فلا يتصف موجود خارجي منها بعدم التناهي بدا ووجب في الامر
اي الامور الغير المتناهي ضرورية الوجود في العلم سواء كان علم الباري
او علم المجردات التي هي الاولى بل لان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان
الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها معلومات له غير متناهية فلذلك اي في
الوجود العلمي الغير المتناهي لم يثبت لان كل حادث من الحوادث الغير
المتناهية مستند الى سبب لا يتناهى ولا شك ان جميعها معلوم له فيكون
في علمه سلاسل غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة
او مفصلة فحق لحظيت الاحدية في ابداية اخر لتعلق علمه تعالى بالمو
جودات ليتبين ان الايجاد من الذات بانحاء اعتبار من اعتبار الذات المتنوع
فيها وتقريره ان الذات الاحدية لحظت بنفسها لما تقرر من انه تعالى
عالم بذاته وذاته تعالى كانت قدرة لان القدرة هي ما به تؤثر الشيء
في الغير ولما كان الحق سبحانه يؤثر في جميع الاشياء لذاته كما اشير اليه
فذاته يكون قدرة فلحظت القدرة لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك
الشيء عن نفسه فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات من كونها قدرة
في نفس الامر اي كونها بحيث يصدق عليه القدرة في نفس الامر ملاحظة
القدرة لجواز ان يكون من الامور التي لا يلزم تعقلها تعقل الذات
قلنا الذات اي ذاته تعالى معلومة له بجميع وجوهها واعتبارات
ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما له فلزم العلم الثاني
المشتمل على الكثرة لان القدرة امر اضافي اذ لا يكون الا قدرة
على الشيء فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيف اليه وهو المقدورات

المتكثرة الغير المتناهية وهناك اى في العالم الثاني الحاصل من ملاحظة
الذات باعتبار قد ذكرنا انه في عالم الربوبية ومطلع عالم الربوبية
والاتحاد اذ فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه
مخصوص وذلك كله قبل وجود الاشياء اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات
الخارجية طالعة منه يليها عالم الامر يعني ان اول ما يخرج من العلم الى العين
هو عالم العقول والنفوس يجري اي بسبب العلم الثاني القلم على اللوح
اذ لولاه لم يكن القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على
اللوح لان علمه تعالى بالممكنات متعلق مقدم على وجود الاشياء تقدما
بالذات يمكن ان يراد باللوح العرش وبالمخلوق تحته لقوله
ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فيتكثر الوحدة التي هي
العلم الاجمالي البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم على اللوح ويصير
متكثرة مفصلة في اللوح وهو النفس اعلم ان الشيخ في طبيعيات
الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة تحقق
معلوميتها لك وسئل عنها وانت متيقن بانك معلوميتها بحيث
عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما يأخذ في
التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن تعيين
منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب قال فاحد هذين هو العلم
الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب وتركب والثاني
هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه ان يكون له في نفسه صورة
بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصورة في القابل القوة
فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك
هو القوة العقلية المطلقة من النفس المناسبة للعقول الفعالة
واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اى متعلق بالبدن

(فالعلم

فما لم يكن لك ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة
مبدء وغير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان
تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض منهما تكثر البتة ولا ترتب
صورة فصورة بل هو مبدء لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا
ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها
فهو العقل الفعال للصور الخلاق لها انتهى فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون
في العالم الواجب ولا في علوم العقول تفصيل وتكثر مع وجوب كونها عالمة
بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات
الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على كل الاجزاء الغير المتناهية المتوازية
للمتصل الواحد في نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما
ان يكون لكل واحد من المعلوم وجود لكنه لا يلتفت اليه بل المجموع
من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه فانتفاء الكثرة في علم الحق على
هذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل وتعدد بالذات والوجه الاول
فيما نسب المفارقات المحضة الا انه قد يتوهم لكنه تقدم ان بين علومها
ترتيب سببي وهذا يقتضي التعدد والتكثر الا ان يقال ان ذلك على
تقدير ان يكون الترتيب بينها بالقوة يعني ان ذلك الواحد البسيط
بحيثية لو حلل الى الاجزاء لكان بينها تقدم وتأخر ذاتي كالترتيب
الذي بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزءا وجزءا وجزء جزء
فيكون بينها ترتيب على الوجه الذي ذكرناه واما ما كان محلا يكون في
علمها تكثر وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجمالا الا في النفس وتكثر
وهذه حيث يغشي السدرة ما يغشي السدرة شجرة النبق
روي مرفوعا انها في السماء السابعة وعليها مثل النبق
فان قيل ما الذي يغشى السدر قلنا انه نوع من تجلياته لكن هذه

الوالد الدام

الشجرة قوية لا يصير لبادكاد كالطور يعني انه يغشى الوحدة التي هي العلم
الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته والطواره تعالى
ما يغشى الى ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي
يصل الكثرة الى وحدة العلم حيث يصل الى اللوح كثرة الانوار وهي
بعينه كثرة العلم يعني انه لا يتكثر وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما
يتكثر حين وصوله الى اللوح ويلقي الروح والكلمة اي سبب العلم الثاني
وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى المجرد ملاقيا للكلام ليكون المعاني
المتحققة في النفس كسحب الوجود في عالم المعاني واثارها في الخارج
ويحتمل ان يراد بالكلام كلمة كن يعني ان الروح يصير ملاقيا لكلمة
كن يعني الايجاد بسبب العلم الثاني ولما كان المعاني المعقولة يحتاج من
العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بالالقاء لا زجرا وهنالك افق
عالم الامر يعني ان هنالك عالم الامر الذي هو الافق سماه افقا لانه
يطلع ويظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج باولها العرش
وهو اول واعظمها المسمى بفلك الافلاك والكرسي وهو فلك البروج
وفلك الثوابت والسموات السبع وما فيها من الكواكب والكيونات
العنصرية وبسايطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدا من
عند الاول لم يزل كل ما منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال
ينحط درجات الى ان ينتهي الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة
البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب
الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام
السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها
يبتدي وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ويكون
بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس اولا

يعني الكلمة الحسب العيني والوجود الخارجي فهما اثنان بالكلية م

للاجسام م

صور

صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس
وانزل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر
ثم المركبات الجمادية ثم النباتات ثم الحيوانات وافضلها الانسان
وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق
التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة
وكان ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا
ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من الاجرام ثم يحدث نفوس
ثم يحدث عقول فيكون الحق الاحدي الذات مبدأ المراتب الموجودات
من وجه ومعادا لها من جهة اخرى كل يسبح بحمده قال الله تعالى تسبح له
السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده
ويسبحه اما بلسان الحال كما نقل عن المستقدمين بنسباء او بالدلالة
على تنزهه عن سمات النقص وتقدسه عن شوائب الامكان ثم يدور
على المبدأ اي بعد حصول وجوداته يتحرك كل من ذلك الموجودات حول
المبدأ او يتوجه نحوه طبعا وارادة حتى يستفيض منه كمالاته اذ كل
شيء يستدعي ويطلب كمالاته اللايقة بحسب استعداداته المناسبة لها
ولا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرة جلت عظمته وتعالى
كبرياؤه فلاجرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل
الى كماله المطلوب له سواء علم او لم يعلم اعتقد ان غيره منشاء
لتلك الكمالات او لم يعتقد كما ان بعض الناس يسبون الدهر
لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث ويتوبون بعظيم البلاء
وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى يكون سبهم راجعا
الى ذاته المتقدسة قال الله تعالى يؤذيني ابن ادم يسب الدهر وانا
الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يكون ان كلام

العرش والكرسي والسموات يدور على المبدء اي يتحرك كل منها نيابة على تشبيه
بمبدئه اذ حركات الافلاك واختلافها جهة واسراعا وابطاء بسبب
تشبهها الى مباديها المختلفة لها كما بين في موضعه وهناك عالم الخلق
وهو عالم الاجسام واجزائها واعراضها الحالة فيها ويلتفت منه
الى عالم الامر اذ بالنظر في هذا العالم والتأمل في اجزائه يعرف وجود
المجردات في الخارج كما قيل ان موجد الاجسام بالذات لا يمكن ان
يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد لا يصدر
عنه الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراءهما ولا يكون ذلك الا في
عالم الامر وما تونه كل فرد يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى
المبدء حال كونه منفردا من الموانع ومجردا عن العوائق عن الرجوع
اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدست اعني توجهها
من الكمال الى النقصان او صدور الخلق من الخالق يكون على هذا
النمط كذلك عود وجودها الآن اعني توجهها من النقصان الى الكمال لان
عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج ثم رجوعها بفنائها الذي عن
نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما طبيعي او ارادي يعبر عنه بالفناء في
التوحيد الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون قال الشيخ ره
اشار الى المراتب اما الى المبدء فبقوله يليها عالم الامر واما الى
العود فبقوله ثم يدور على المبدء واما الى الفناء فبقوله وما تونه
كل فرد او يمكن ان يعتبر هذه المراتب الثلاث في كل موجود كما لا يخفى
بالقياس الى جملة الموجودات من حيث هي جملة [illegible] لما كان للقوم
في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان احدهما وهو الاستدلال
بالآثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة المتكلمين والحكماء الطبيعيين
واليه اشار الشيخ ره بقوله لكن ان تلحظ عالم الخلق وتنظر فيه

الى هذه م

فترى فيه امارات الصنعة فتعلم انه لا بد من صانع بالذات غير مصنوع
وثانيهما وهو اعتبار الموجود من حيث هو والنظر في احواله وهذا
هو طريقة الحكماء والمتألهين واشار اليه بقوله ان تعرض عنه وتلحظ
ولك ان تلحظ عالم الوجود المحض سماه عالما لانه يعلم منه الصانع
كما يعلم من الآيات وتعلم انه لا بد من وجود بالذات اي موجود لا يكون
وجوده مستفادا من الغير وتقريره اليق لا شك في ان شيئا ما موجود
فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان
كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب
لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين
ان يوجد بغيره وذلك الغير يمتنع ان يكون ممكنا الى غير النهاية
لاستلزامه التسلسل فتعين ان ينتهي الى موجود غير ممكن وهو الواجب
وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات يعني يجب ان يكون عينه لا مقتضى
ذاته كما سبق بيانه فان اعتبرت عالم الخلق بان تستدل بالمصنوعات
فانت صاعد متوجه من السفل وهو الممكن المصنوع الى العلو و
هو الواجب الصانع وان اعتبرت عالم الوجود المحض واستدللت
بالموجود من حيث هو فانت نازل منحدر من العلو وهو الواجب
الحق الى السفل وهو الممكن الخلق يعرف بالنزول اي ليس هذا ذاك
يعني انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه
باطلة في حدود ذواتها وذلك حق محض لان الطريقة التي سلكناها
الالهيون اعتبر فيها كون الوجود عين الواجب لانهم بعدما اثبتوا
ان في الوجود موجودا هو الواجب بينوا ان وجوده لا يمكن ان
يكون زائدا عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين
والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف

لكن م

الى ذ

بالنزول الحق والباطل ويميز بينهما ويعرف بالقصود من الخلق
الى الحق ان هذا انما يعني انك تعرف بالقصود والباطل فقط ولا يعرف
الحق المحض ولا تميز بينهما كما سيأتي بيانه عن قريب سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد جعل الشيخ هاتين المرتبتين المذكورتين في الآية اخرى مرتبة
الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد
بالحق على كل شيء بإزاء الطريقين المذكورين اما كون المرتبة الاولى
بإزاء الطريقة الاولى فظاهر واما كون المرتبة الثانية بإزاء الطريقة
الثانية المختارة عند القوم فلأنهم يستدلون بالنظر في الوجود على
الذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر في الصفات
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق
وهو المشار اليه في الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اي لم
يحصل الكفاية في كونه موجودا انه شهيد دال على كل شيء يعلم وجود كل شيء
منه كما اشرنا اليه او انه محقق ومثبت لكل شيء ويمكن ان يجعل المرتبتين
المذكورتين فيها بإزاء المرتبتين اعني مرتبة من يرى الحق بالاشياء
المشار بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى الثانية وهي مرتبة
من يرى الاشياء به تعالى واشاره بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد فالاولى درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين

الاستدلال ومرتبة الشهود والعرفان والى الاولى وهي مرتبة

فصل اعلم ان المفهومات منحصرة في الثلاث الواجب والممكن والممتنع
اما الواجب فهو حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما
الممكن فهو باطل في ذاته موجود بغيره فمن اذا عرفت اولا الحق
عرفت الحق وعرفته ما ليس بحق انك اذا علمت اولا الموجود علمت الموجود
المحض وعلمت ما ليس بمحض الوجود من الاشياء والتي هي باطلة في حدود نفسها

ثابتة

ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى
المعلولات التي هي ممكنات ويعلم ان كلا منها مستفيد الوجود من ذلك
الوجود المحض واذا عرفت الباطل اولا بان اعتبرت اولا المصنوع الذي
هو باطل في ذاته واستدللت به على وجود الصانع عرفت الباطل ولم
تعرف الحق كما هو حق اي بوجه كونه حقا محضا اذ غاية ما علم في هذه الطريقة
انه لا بد ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا
فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اشرفية الطريقة المختارة
فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفصل الى ههنا تفسير القول السابق اذ ذاك
وهذا انما تم ما كان في اعتبارك الحق ومعرفته اولا تحصيل ذلك
زيادة علم وتمييز فانظر الى الحق واعتبره اولا فانك لا تحب الآفلين
الساقطين في حدود انفسها لانه الافول ذاته تمنع الميل مطلقا
الى صاحبها فضلا عن افراطه بل توجه وجهك او جعل فلك متوجها الى
الحق بكليته ولا يعقل عنه لمحة عين ولا يكشف اليه بالتوجه في بعض الاوقات
وببعض القوى

فصل اليس قد استبان لك مما سبق ان الحق
الواحد لا ينقسم قولا على كثيرين فلا ند له ولا ند اذ الند هو المثل
المخالف المعادي والمثل هو المشارك للشيء في تمام الماهية فاذا لم يحمل
ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية تقتضي المشاركة في
الماهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص
ولا مقابل ضد اعطف على قوله لا ينقسم قولا يعلم ذلك مما تقدم من قوله
لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان
الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد ولا يتجزى مقدارا ولا حد
ولا قسمة اذ قد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا
سواء كانت مقدارية بان يكون قابلا للقسمة الغير المتناهية او واحدا

بان لم يكن قابلا لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن تنتهي الانقسام الى ما لا يقبل اصلا ولا يختلف حقيقة ولا هوية كما تقدم في صدر الكتاب ولا تتغاير ظاهريته وباطنيته لما سبق من ان حقيقة ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج فانظر ما يقبل مشاعرك وتمثله ضمائرك اي التفت الى مدركات حواسك ومتعلقات عقلك وتفحصها واحدا واحدا هل يكن فيها شيء ان يكون احوالك فانا لا نشك انك لا تجده فيها فليس ذلك الحاصل في قوتك المدركة الا مباينا لعين الحق الواجب فهذا انتهى اي الحاصل في علمك صادر من الحق معلول له اذ موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود عن الحق تعالى ومعلوله فدع هذا اليه اثر كمعلومك متوجها الى الحق بان الحكمة من خلقك معرفته تعالى بجهاته الذاتية والفعلية كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واذا عرفت بان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك فقد عرفته اذ غاية ادراك ذاته ان يدرك انه لا يدرك كما قال الصديق العجز عن درك ذاته الادراك ادراك

كل ادراك فاما ان يكون لملايم اي لما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك او بغير ملايم بل منافر بما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك او لما ليس بملايم ولا منافر ضرورة فسر جمهور الحكماء اللذة بانها ادراك الملايم وفسروا الاذى وهو الالم بانه ادراك المنافر وفسر الشيخ الرئيس في الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزاد فيه قيدين النيل والوصول اما النيل فقد قيل في بيانه ان ادراك الشيء قد يكون لحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا

لحصول

لحصول ذاته واللذة لا تتحقق لحصول ما يساويه بل اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات جمال ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اريد ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده في وقت من الاوقات فممنوع اذ يجوز ان يكون حصول ما يساويه كالا لقوة من القوى فيلتذ به كما ان حصول نفسه ايضا كما لو اخذ منها وان اريد ان بعض الانسان لا يلتذ لحصول مثالها عنده في بعض الاوقات فهو مسلم لكنه يجوز ان لا يكون حصول ما يساويه اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك فلذلك لا يتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو اثبت كما ليه ما يساوي اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم وانى له ذلك وايضا يلزم على هذا ان لا يكفي النيل ايضا لان الانسان قد ينال ذات جمال ولا يلتذ بمشاهدتها وحضور ذاتها عنده واما الوصول فقد بينه بان اللذة ليس هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله فلا بد من قيد الوصول حتى يتحقق ماهية اللذة وفيه ايضا نظر لانا لا نم ان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط فان للذايقة مثلا كمالا وخيرا بالنسبة اليها وهي الحلاوة مثلا وبمجرد ادراك الذايقة اياها يلتذ بلا غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول الاتم قد اخذ وانه تعريف اللذة قيد يغني وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه ماخوذ في مفهوم الملايم الماخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشيء بالفعل مناسبا له لا بوجوده محققة لو سلم ان اللذة ادراك لما هو ماخوذ في مفهوم الملايم لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له لايق به من حيث هو كذلك فقد

فليس ذلك كـ

منافـ

اعتبروا في تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق به الادراك بعادة
هانه الباب الى الشيخ نقل بعض قيود اهملوها في التعريف لانه ذكر قيدا
لا بد منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث قال فما ذكره الشيخ
اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه ما احتيج الى تغيير الملايم و
المنافر بلذين التفسيرين فايرادهما اولى مقرر للمسافرة وتفصيل للمجمل
والعنا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لا بد منهما ان لكل ادراك
اى مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه كمالا وقد سبق تفسيره
ولذة ادراكه كما تقرر للشهوة اى للقوة الشهوانية التي هي الباعثة
على جلب المنافع ما تستطيبه وتستحسن عندها فان قيل القوة الشهوية
والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ ليس في صدد بيان
القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا ان متعلق القوة الشهوية
مثلا قد يكون كمالا لقوة مدركة بخصوصها كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة
فانه من مقتضيات الشهوة مع انه من كمالات تلك القوة فاذا ادركها
التذت بها وقد لا يكون كمالا لواحد منها بعينها كمعلومية العدو
وغالبية الصديق فان الانسان اذا سمع اعداءه اللذة لا لاجل
انه من كمالات القوة السامعة لان التذاذ النفس بها ليس من
حيث انه صوت حسن بل لانه جزئيا من كمالات القوة الشهوية
او الغضبية فاذا ادركت النفس كليا لها بالذات وجزئيا لها
بواسطة قوة جسمانية التذت بها لذلك فكمالات للنفس من
حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة
والغضب قد يكون لاجل انه من كمالاتها لا من كمالات قوة
مدركة بخصوصها كما اشار اليه الشيخ بقوله وللغضب الغلبة اى للقوة
للغضبية التي هي الباعثة على دفع الفساد ان يتكيف بكيفية الغلبة

الشهوية مثلا كمالات

لا لذاتها

المفرة

والمفرة اللتان حلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور بأذى يتعلق
بمغضوب عليه فان الغلبة ليست من كمالات القوى الدراكة
بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك افردها بالذكر وللوهم
الرجاء اى للقوة الواهمة التكيف بكيفية شئ يرجوه او بتصوره
شئ يتذكره ولكل حس اى لكل من القوى الحسية ما بعده اى كمال
مناله فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة
والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة
وللذائقة كمال هو الطعوم وللشامة كمال هو الرائحة الطيبة وللامسة
كمال هو الكيفيات المناسبة لها فادراك كل منها ما هو كمال لها
التذت بها ولما هو اعلى اى للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اعلى
من تلك القوى كمال هو الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود
على ما هو عليه تصورا او تصديقا على الوجه اليقيني المبرا عن شوائب
الظنون والاوهام وخصوصا الحق بالذات وهو ان ينطبع فيها
بقدر استطاعتها جلية المبدأ الحق بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته
الذاتية والعقلية كل كمال من هذه الكمالات المذكورة معشوق
ومرغوب لقوة هي دراكة فاذا ادركته التذت به فقد اعلم ان
للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي
المبدأ للادراكات جزئية وحركات بتحقيقه امور الاشتداد
ان يكون معلومة للقوة الحيوانية التي يدعوها شهوتها تارة وغضبها
اخرى الى الالتذاذ بتبعية المتخيلة والمتوهم بسبب ما يتذكرانه او
بسبب ما يتأدى اليها من الحواس الى حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي
ويكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مرادها فيكون هي اثاره
بصيد رعنها افاعيل مختلفة والعاقلة مع عجزه وثانيهما ان يكون

الجميلة صح

القوة الحيوانية مغلوبة لداعي غيره بامر ما ممتنعة بينهما فكانت
العاقلة مطمئنة لا الصيد عند افعال مختلفة المبادي و تالوثا انه
قد تغلب هذه و قد تغلب تلك فاذا اغلبت القوة غلبة الحيوانية وتبع
القوة العقلية لدائم مذمت فلامت نفسها كانت لوامة اذ عرفت
هذا فنقول ان النفس المطمئنة الساكنة بالبدن غير ملتفتة الى غيره
كما لا عرفان الحق اي الوصول اليه فنقول بادرا كما المراد بالمعنى اللغوي
وهو الوصول لقنيره و بانه لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال
النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض فعرفانها الحق الاول تنزيه
قدسه اي كما يتقدس ذاته وتنزه صفاته واسماؤه عن شوائب
الحدوث والنقصان علما اي على الوجه الذي يستطيع النفس المطمئنة
وستعد لان يتجلى لها حال لكن الحق الاول على وجه الذي هو عليه
غير ممكن لغيره وهو اللذة العقلية لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة
مطلقا في الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فنولا لا ابتهاج و زوال
حرستة البهائم والسباع و ذهب طائفة اخرى الى انحصار اللذة والقوة
فيها فهو يثبتون اللذة العقلية ولكن يستحقرونها بالقياس الى الحسية
فاشار الشيخ الى ردهما بان قال اللذة العقلية هي اللذة العقلي
وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك
ولا شك في تفاوت الادراك في حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس
الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا و ذلك اما ان يتفاوت الادراك
او المدرك والمدرك اما تفاوت الادراك فلانه كما كان اتم كان
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة قريب
يكون لذته اكثر مما رآه من مسافة البعد واما تفاوت المدرك
فلان اللذة في السمع الصحيح الصوت الحسن تشد من لذة السمع

المريض

الاول

المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك ايضا واما تفاوت
المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون اللذة فيه
رويته اتم ولا شك ان ادراك القوة العاقلة اقوى من الادرا
كات الحسية لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء الذي هو صعب
المدركات حتى تميز بين الماهية واجزائها ثم تميز بين الجنس والفصل
وجنس الجنس وفصل الجنس وتميز بين الخارجي اللازم والمفارق
وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك الحسي لا يصل الا الى المحسوس
الذي هو ظاهر المدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان فيه فلذلك الادراك
فالادراك العقلي اقوى و القوة العاقلة اقوى من القوة الحسية
لانها يدرك بها الله وهذه القوى بتوسطها ويدرك بالقوة العاقلة
اشرف الاشياء ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ما هي عليه و
مدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة اي الالوان والطعوم وبقية
المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين ان لا نسبة
لاحدهما في الشرف الى الآخر فيكون اللذة العقلية اشد من اللذة
الحسية واقوى منها حقق كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه اي
لكل مدرك مشابهة و مناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية
او من جهة النظر والفكر او غير ذلك ما يدركه ثم القبول به تشبه القبول
والاتصال اي شيئا هو منشأ القبول للمدرك والقابل به الاتصال
تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران
كالواحد فالنفس المطمئنة بالبدن المنزهة عن العلائق البدنية
الظلمانية مخالط معنى يفيض عليها و يتصل بها اللذة الحقيقية
اي من الملتذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى
وجلاله على ضرب من الاتصال بحيث تكون وجودها فيتمم عند بلوغ

الحسن

بهذه الانوار

فيرى الحق في كل شيء بل كل شيء ويبطل عن ذاته ونفيه ويعلم انه تعالى
هو الموجود وما سواه بطلان وخيال ويتحقق بحقيقة قول لبيد الا كل
شيء ما خلا الله باطل فاذا انتهى الى هذه المرتبة عند السير كما اشاره
الشيخ في مقامات العارفين بقوله كأنه برق يومض اليهم ثم يخمد عنه
ورجعت الى ذاتها وآلت اى عادت وصارت على ما كانت عليه
قبل ذلك لها اى للنفس في اقت اى اسف على فواته وتفجع عن فقدانه
لمفارقتها المطلوب الحقيقي وهم المقصود من هذا الفصل
دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال
وخير عندنا كالصحة والامن والطعام وغيرها فلو كانت اللذة هي
ادراك الملائم لكنا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه ان اللذة تحصل
وجود ما بشيئين احدهما وجود الملائم عند المدرك والثاني ادراك
ذلك الملائم من حيث هو ملائم فعدم اللذة اذ بذلك الاشياء
لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على وجه الملائم وانتفاؤه
اما انتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله اما اللذة تشعر بها ولا
كل محتاج الى صحة تفطن لها بعين لبس كل من توقى الملتذ به
وتحصر ذلك عنده ان يدرك او الادراك على وجه الملائم كما اشار
اليه بقوله بل قد يعاف ويكره ثم شرع في توضيح ذلك بقوله
اليس المرور وهو من به مرة الصفراء يستخبث الحلو بعده
خبيثا ويستبشع اليس من به جوع بوليموس معرب بولي باليونانية
الشيء العظيم جدا وموس هو الجوع والمراد به جوع الاعضاء
مع شبع المعدة وهو المسمى بالجوع البقري يعاف الطعام
والحال انه بدون به جوعا وهما تنبيه على ان وجود الملتذ به
عند الملتذ لا يكفي في تحقق اللذة بل يجب ادراكه اياه ان

ما تمل

المحرور

وبقولوم

(ينبه)

ينبّه على ان وجود المؤلم عند المتألم لا يكفي ايضا في تحقق
الالم فربما كان متعلق في سبب معه الحس به لم او صحح بقوله
اليس الحذر العادم للقوة اللامسة لا يولمه احراق النار
ولا اجماد الزمهرير فلا يكفي في تحقيق اللذة والالم وجود
الكمال والافة عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث هما كذلك
فقد اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه اما
بدني يكون افعال البدن بسببه موفة او نفسي يكون
افعالها بسببه فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة
وكذلك ايضا يمكن ازالة مرض النفس عندنا اذا عرفت هذا فنقول
قد اورد على قولهم اللذة العقلية هي اللذة القصوى شبهة
وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات للنفس ملتذة
بادراكها لوجب ان نشتاق اليها ونتألم لحضور اضدادها كما
كما للقوة السامعة فانها تشتاق الى الاصوات الرخيمة التي هي
كمال لها وتتألم بوصول الاصوات المستنكرة اليها ودفعها
انه يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة والميل
اليها عدم كونها ملتذة بها لجواز ان لا يكون النفس متوجهة
اليها بسبب غطاء مانع بها لانها كانت في اللذة الحسية واشتغاله
بالمحسوسات الصرفة ومالم يلتفت اليها لم يجد ذوق منها لم
يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذي هو المرض
عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ
مبتديا بالامراض البدنية ودفعها ثم بالتذاذ قوى البدنية
بما يكرهها قبل ذلك او تألمها بما لم يكن يتألم به ثم قاس
الامراض النفسانية وازالتها والالتذاذ بالمعقولات عليها

بقوله ما قال الممرور الذي له مرض بدني واذا انكشف غطاؤها
سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذ استفرغ عن معدته
الاذى فالحذر اذ سرت قوة الحس في جارحته البيت الاول
الملتذ الحلو مستلذا اذ البيت الثاني نقيلقلها اي تحرك الجوع
اقلاقا وحمل الحبيب للبصير على عدم تناول الطعام لخطره البيت
الثالث نبيك الالم التام كما اي يصيره بحيث لا يطيق على كلفة
ومشقة لمحركك واذا انكشف عنك غطاؤك وازيل عنك حجابك
الذي كان على قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك
عن المعقولات الصرفة وعدم توجهك اليها فبصرك اليوم حديد
اي بصرك في تلك المدة حديد في هذا الوقت المخصوص منها وهو
وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك يعني ان بصرك حاد نافذ تامة تبصر
به ما كان محجوبا عنك وتدرك الاشياء على ما هي عليه فيلتذ به لان
حصول الاشياء على هذا الوجه عنده من اعلى كمالاته لان الحكمة
والمصلحة من خلقك هي تلك الادراكات كما اشير اليه فمقتضى
نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى تلتذ
بادراكها فقد ان لك ملكك غطاء هو اعتبار هويتك وملاحظة
انانيتك التي هي كمال الحجاب فضلا اما مصدر منصوب بفعل
محذوف ابدا هو متوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى
واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته فيقع بعد نفي صريح وهو
او ضمني كعدم لك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقا
يقها ان لم يبلغ الهم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع
وحدتها وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا
معها شيء الغير سببا لحجابها او صفة لقوله غطاء اي فاضلا عن

المحرور

الناكاء

فقد يعني اشارة بان الفقد الاعيان كافة في افادة المطلوب مستلهم

لباسك

عن لباسك اي غير غطائك الحاصل من البدن وملحقه
انه اذا كان هويتك حجابا لك مع غاية قربها منك فكيف
لا يكون الامور الخارجة المكتسبة من سببك حجابا لك فاجتهد
ان ترفع الحجاب المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقي وتجرد
عن الغواشي الغريبة والهيئات البدنية واذا تجردت عن
العلائق البدنية والعوائق الردية بل عن اعتبار هوية
نفسك فحينئذ تلحق وتتصل بالبسائط الحقيقية كما قال رسول الله
تجرد تصل فلا تتناول على بناء المجهول ما يباشره عن افعال
بدنك اما لانك اذا وصلت بالبسائط الحقيقية فقد فنيت ذاتك وصفاتك
وافعالك ولم يبق الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى
كما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين وشرح
للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق
رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة
مستغرقة في ارادته التي لا يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل
وجود وكل كمال فهو صادر عنه فائض من ذاته فصار الحق حينئذ بصره
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا
باخلاق الله بالحقيقة انتهى فاذا صرت متخلقا باخلاقه واوصافه
ومن جملة اخلاقه انه لا يسأل عما يفعل فيصير بما يباشره بقوله تعالى
لا يسأل عما يفعل فلا يسأل انت ايضا واما لجلالة منصبك و
عظمة شأنك اولان ما يصدر عنك حينئذ لا يكون الا ما هو مستحسن
بالذات فلا يلائم عقلا ولا يعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ
ان للسالك مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام

لا يوز

بصره

في بصره الذي به يبصر وسمعه الذي يسمع وقدرته الى آخره

الشرعية لحب الباطن دون الظاهر يعني ان لو حالة لو شرب الخمر
فيها لا يكون ذلك الشرب مانعا وحجابا له في الحقيقة وان وجب
على الشارع ان يجري عليه حد الخمر اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية
متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية نورانية وبعضها
ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب للذة المزخرفات العاجلة
وبعضها كثيرة الحظ وبعضها رحيمة وبعضها قاهرة الحد وغير ذلك
من الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في احوالها الطبيعية الاصلية
بان يزيلها بالكلية بل غايتها انها يضعف بسببها معنى قوله
فان المت فويل لك انك اذا صرت متألما عند قطع علايقك
البدنية وعوايقك الظلمانية بالرياضة والمجاهدة بالوساوس
الشيطانية والخطرات الردية حتى زال عنك هذه المرتبة العلية
فالهلاك لك لانه علامة شقاوة نفسك وكونها من قبيل النا
سوتية المذكورة وان سلمت فطوبى لك اي وان كنت في اسلامة
وفراغة عند هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات فالخير والظفر
والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك اي في حالة تعلقك ببدنك
بحب الذي يكون بحسب الحقيقة كانك لست في بدنك وكانك في صقع
الملكوت وناحية اذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن و
ملابسة الحواس عن الجزالة في سلك المبادي المفارقة فاذا كنت
في سلكها فترى ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
من النعم الاخروية وتلك النعم لا يدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى
يحصل لك بسبب عدم تقيدك بالحواس وهذا يماثل ما عن النبي صلعم انه قال
الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر فلهذا ذلك عند الحق عبدا اي فاتخذ نفسك

وانت في بدنك من

وكون نفسك من الطايف الالهية النورانية وانت في بدنك
تم منه

عند الحق

عند الحق الواجب تعالى عبدا بان يعطيك ويديك عليها هذه الحالة
اذا اعترفت بصدق الانبياء وبما جاؤوا به وامتثلت باوامره
واجتنبت عن منهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك
من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان العهد هو ما بين الشخصين
يمنع وصول الضرر عن احدهما الى الاخر ويوجب النفع لك هذا
الاعتراف والامتثال سبب سبيل منه الى عدم العذاب الاليم
وموجب لوصوله الى دار النعيم ويجب عليك ان تشق على
هذا العهد الى ان تاتيه فردا اي فريدا وحيدا لم يملك لنفسك
من الدنيا شيئا لا مال ولا ولد ولا نام مشغول بنفسك لا يهمك
هم غيرك **فص** ما تقول في شان الامر الذي عند الحق تعالى يعني حق
طايفة من المتاخرين تحاشوا عن اطلاق العشق على الحق تعالى
لعدم الاذن الشرعي والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق
ووجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ بقوله في
هذا الكر صورة العشق لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق فانهم
قالوا ان جمال وخير يدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير
من حيث هو خير حبيب له والحب اذا اشتد وقوى صار عشقا
وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا و
المدرك اكمل واشرف ذاتا فاحبا له القوة المدركة اياها
وتعشقها لها اكثر ولا شك ان واجب الوجود الذي هو في غاية
الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات والمدركات
فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق
اشد فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق فهو معشوق
لذاته وان لم يعشقه من الغير لكنه ليس لا يعشق من الغير بل

كما حقق

هو معشوق من اشياء كثيرة غيره لذيذ عند ذاته لان اللذة
هي ادراك الملايم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات
وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به والتذ
لم يلحق من الغير لكنه فتلحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون لذيذا
بالنسبة الى الغير وجوده فوق التمام اما ان وجوده تام فلانه
ليس شي من وجوده وكمالات وجوده فاقرا عنه مستفيدا من غيره
واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور
ومع ذلك جميع وجودات الممكنات فاضل عن وجوده فالفيض عنه
والى هذا اشار بقوله فيفيض ذلك الوجود تسبيحه وسيل على ماهيات
الممكنات على الاتمام اى على ان يتم ذلك الماهيات التي ناقصته بعضها
باطلة في حدود ذواتها فقف من شاهد الحق ودع غير الاحوال الى احدى
الاحوال الثلث هي اما ان يكون بحيث لزمه لزوما اى لاحظ في
جميع ذرات الكون بحيث لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع
وجود ملاحظة بغيره او يكون بحيث الغير على ملاحظته بهذا الوجه
بل قد يغفل عنه ويرى الخلق والى هذا اشار بقوله وترك عجزا او يكون
بحيث يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلحظها ولا غيرها مما سواه
بل لا يلحظ الاحباب القدس فقط وهناك يتم الوصول الى الحق
ولا مرتبة اعلى منها وهي مرتبة المحو والفناء في التوحيد المشار اليها
بقوله ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة المحو الذي
هو فقدان الاسم وبطلان الرسم بحيث لا يكون للعارف حالة سوى
هاتين الحالتين الاخيرة الحالة التي هي فقدان التعين وهي حالة
الفناء من نفسه والبقاء السرمدي بالله الحق الواجب من تركه
عجزا فقد اقام عذرا هو عدم مقدرته واستطاعته لذلك اللزوم و

العيان

هو متجلى في حد ذاته فيشرق على من استعد الشروق وتحققه
اما استحقاقا ذاتيا من غير تعمل وكسب او بواسطة من ازالة
الحجب ورفع الموانع وسرعة اى شتابه الله تعالى هرولة الى ان تاه
يمشي ويتوجه نحوه فيلحق ويصل اليه عند تخليته عن العوائق قال
الله تعالى من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي
تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة فاجدر ان ينحى
عن الطريق وهو لا يضيع اجر المحسنين بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله فقف صلت السماء اى طاعت امر فالكون طبعا
وارادة وجاوزت ما اراد منها بدوران احوال مراكزها وكذلك
الارض انقادت امره سبحانه ان تقلها وكونها تحت جميع
الافلاك والعناصر فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين وصلى المطر جسيلانه والمطر الصلاة لطلاب
بتقاطره ونزوله الى الارض وقد يقلى له ولا شيء ولذكر الله
الذي هو الصلوة اكبر واعظم من ان يصل اليه افهام ويتبادر
اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال
واقتصار فيكم على لسان الملك والمقال فقف ان الروح
الذي لك وهو المدرك المفاهيم الكلية الممتاز اليه بقولك انا من
جوهر عالم الامر الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة
لا من عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه
وعند ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن
ادراك الماديات على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص
والكيف المخصوص والوضع المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في ان
الموصوف في قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر بالبال شيء من البدن

دراعا

واجزائه واعراضه من المادیات کما یشهد به الوجدان وغیر المعلوم
غیر المعلوم فثبت انه مجرد بشانه وخاصیته ای لا یتشکل بصورة
لها امتداد مخصوص وان لا یتحلی بحلیة هی المرکبة من کیفیات
المحسوسة اعنی اللون ومن الکیفیات المتصلة بالکمیات اعنی
الشکل وباعتبارها توصف الشخص بالحسن والقبح وان لا یتعین
بالاشارة ای لا یمکن ان یشار الیها بالاشارة الحسیة وان لا
یتردد بین الحرکة والسکون ای لا یمکن ان یتصف باحدیهما
لان جمیع ما ذکر من خواص الجسمانیات وقد بینا انه مجرد فلذلک ای
فلاجل تجرده وکونه من عالم الامر یدرک المعدوم الذی فات من
الحس فانه لا یدرک اصلا ولیس من شان البدن وحواسه
ادراک معدوم کذلک ولا شک ان مدرک ذلک المعدوم هو المشار
الیه بانا فاذا لم یکن البدن وحواسه فیتعین ان یکون للبدن
مجردا وفیه نظر لانه یمکن ان یکون مدرکه جزءا من البدن او یکون
للبدن قوة اخری بها یدرک المعقولات کما ان له قوة بها یدرک
المحسوسات ویدرک المنتظر الذی هو آت ولا شیء من البدن
وحواسه بمدرک له بما سبق بعینه ویتنبه فی عالم الملکوت
الذی هو العالم الاعلی المعقول وینتقش من عالم الجبروت
وهو عالم المجردات التی شانها التاثیر لا القبول انتقاشا
بالصور الصادرة منها وحیث ان یتوهم انه ینتقش بالصور
العلمیة التی هی بعینها من جملة ذلک العالم ولا شیء من البدن
وحواسه کذلک فانت مرکب من جوهرین احدهما متشکل
مصور مکیف مقدر متحرک ساکن متحیز منقسم وهو البدن
والثانی مباین للاول فی هذه الصفات لما بیناه انفا غیر مشارک

له فی حقیقة الذات لان لطافت الروحانیات منافیة العقل ویدرکه
فقط لان ادراک الحواس لا یتجاوز عن عالم الشهادة ویعرض
عنه الوهم بل الخیال اذ رتبة ادراکه لا یخرج عن المحسوسات ومتعلقا
لها لانه یحکم بان کل موجود اما متحیز او حال فیه ولا یتجاوز عن هذه
المرتبة فلو قارن العقل والشرایع دفعها لعدت من القضایا
الاولیة واذا کنت من هذین الجوهرین فقد جمعت ای کنت مجتمعا
من جوهر هو من عالم الخلق الذی هو عالم المحسوسات ومن
جوهر من عالم الامر الذی هو عالم المعقولات لان روحک من امر ربک
وبدنک من خلق ربک ولا یذهب علیک انه لا یمکن اعتبار التالیف
بین هذین الجوهرین بحیث یکون للمجموع المولف وحدة حقیقیة
فلیتامل البنوة تحقق فی روحها بقوة قدسیة یعنی النبی
هو انسان مبعوث من الحق الی الخلق یرشدهم الی صلاح الدارین
له خواص ثلث عند الحکماء احدها ان یکون بحیث یطیعه الهیولی
القابلة للصور المفارقة الی بدل وثانیها ان یکون مطلعا
علی الغیب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادی العالیة
من غیر سابقة کسب وتعلم وثالثها ان یشاهد الملائکة علی صور متخیلة
ویسمع کلام الله تعالی منهم وفی هذا الفصل اشار الشیخ رحمه الله الیها اما
الاول فبقوله تدعن لها ای یطیع لارادتها عنصریة عالم الخلق
الاکبر کما یدعن لروحک عنصریة عالم الخلق الاصغر وهو البدن
الانسانی فی حرکات مختلفة وسکنات شتی حسب ارادتک لان
شان النفس الناطقة الانسانیة ان یحدث فی العنصر البدنی
استحالة مزاج من غیر معلول والفعال جسمانی کما نشاهد من الشخص
حالة الغضب فیحدث حرارة لا من حار وبرودة لا من بارد فکذلک

لان جوهر النفس من المبادي التي هي بكيسوا المواد صورها
اذا تم استعدادها اشد مناسبة واقرب من تلك المبادي
الى البدن فلا يبعد ان يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى
الى البدن فلا يبعد ان يفيض ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال
جسمانيين بل التي في النفس قد يصير مبدأ لما يحدث في عنصر البدن كما
اذا تاملت عظمة الله تعالى وقدرته وتفكرت في جبروته وكبريائه
كيف يقشعر جلدك ويقوم شعرك على البدن من الخوف والخشية
وظاهر ان التامل والفكر لا يكون الا في النفس وقد اثر في
البدن وقد يؤثر النفس في بدن اخر كتاثير العين العائنة كذلك
والوهم العامل فالنفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة
بالمبادي العالية اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد
في العنصر ما يتصور فيها وذلك لان النفس غير منطبعة في البدن بل
متصرفة فيها وذلك لان النفس الهية اليه وكانه في القرب
من التعلق يجعلها ان يخيل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها
فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية جدا تجاوز تأثيرها
عن البدن المختص بها وتبلغ فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة
والعادات فيبرى المريض ويمرض الصحيح ويستحيل لها العناصر
فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا ويحدث بارادتها
امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف
الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثاني
اشار بقوله ولا يبعد من اللطف عطف على قوله بدعوتها اي
ولا يحجب مرآة نفسها الناطقة بشيء من الحجب الحسية صقلها
لها ولا يمنعها شيء من انتقاش ما في اللوح المحفوظ عن

دخصب فراخ شده و فراخ سالی شدن كر

تطرق

تطرق الفساد والتغير والزوال في الكتاب بيان ما ان المكتوب
الذي لا يبطل وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير
كما قررناه سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج او منتظرة
الوجود فيه ويحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ في
يراد به معناه المتبادر منه والى الثالث اشار بقوله وذوات
الملائكة التي هي الرسل عطف على قوله مرآتها يعني ان ذوات الملائكة
التي كالمرايا لا يحجب عن نفسها الناطقة المؤيدة اي لا يكون بحيث
لا يظهر عليها الملائكة بل هي يظهر عليها فيراها مشاهدة ويسمع اصواتها
لها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت منها مما عند الله من
الاحوال والاحكام الى عامة الخلائق ليكمل نفوسهم بحسب
قوتيها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الدينية
والدنيوية تحقيق لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منها
اراد ان يبين ماهيتها وكيفية تلك الاستفادة فقال الملائكة
صور علمية معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها
لانها مجردات عن المواد ولواحقها ولا مانع عن المعقولية الا
اياها جواهرها اي حقايقها وذواتها الموجودة في الخارج
علوم ابداعية كائنة بمجرد كن من غير سبق مادة ومدة ليست
تلك الملائكة كالالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم لانها
من قبيل الاجسام ولواحقها وهي منزهة عنها لتجردها كما بين بل
هي علوم ابداعية بتكرار والاولى ان يقول بل هي قائمة بذواتها غير
قائمة بغيرها تلحظ الامر الاعلى اما تلحظ بالاشراق من المبدأ الحق
او لان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب فيستطيع ان يرتسم
في هوياتها ما يلحظ من الصور الادراكية في الكلام صريح في ان

علم المبادي العالية بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس ايضا
وهي اي عالم الملائكة التي هي العقول مطلقة غير مقيدة ببدن من
الابدان بخلاف نفوسنا الناطقة بابداننا لكن الروح القدسية
التي للرسل تخاطبهم في اليقظة كما روي عن الرسل انهم شاهدوا
جبرئيل وكلموا معه حالة اليقظة والروح النبوية تباشرها وتخا
طبها في النوم لان النبي من يوحى اليه اما مناما او الهاما سواء
اتاه جبرئيل او لم ياته فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبي من حيث
هو نبي يستدعي ان ياتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر
مخاطبة معه في النوم فلذا خصصه بالنوم او لان العام اذا
قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك الخاص وفي بعض النسخ
الروح البشرية وهو خطا اذ اكثر اشخاص الانسان تخاطبهم بعضهم
في النوم كما لا يخفى ويلائم لما تقدم من قوله النبوة تختص روحها
بقوة قدسية فان قيل في اثباتك ما تواتر عند اهل الملل والشرايع
الحقة من ان للانبياء يشاهدون الملائكة ويتكلمون معهم و
ظاهر انه لا يمكن الا بان يكونوا اجساما فتجردها كما يفهم من هذا الفصل
ينافيه وتثبتها في الفيا اذ كونها علوما ابداعية ينافي المجالسة
معهم في اليقظة قلنا ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها متمثلة
بصور متخيلة محسوسة وسيجي بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما
اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ
نقول ان من قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن
قال بتجردها نظر الى ثانيهما فورود النفي والاثبات ليس امرا
واحدا فلذا نبه فصل ان الانسان فهو ينقسم الى سر وعلن
يعني ان للبدن ثم الانسان ظاهرا وباطنا فعله ثم كما قيل من ان ثم ا

يعني

بعينه فالتقدير قوله انت من جوهرين اما علنيته اي ظاهره
فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه اي اخلاطه وقوله وقف الحس
على ظاهره ودل التشريح على باطنه اي من ارتباطات العظام وكيفيتها
ومنابت الاعصاب والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها
واما سره اي باطنه فقوى روحه التي سيفصلها من كونها ظاهرة
وباطنة علمية وعملية فصل ان قوى روح الانسان تنقسم الى
قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك لانه لا شك في ان
للنفس الناطقة الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر
عنه مختلفين الا من حيثيتين فلا بد لها من قوتين تحصل بهما الادراك
والعمل والعمل مقصود بالتبع لان المقصود من العلاقة البدنية
استكمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه يبقى ببقائها وبه يصير عالما
معقولا مضاهيا للعالم المحسوس والعمل ثلثة اقسام نباتي
وحيواني وانسي على ما دل عليه الاستقراء والادراك قسمان حيواني
وهو ادراك الجزئيات وانساني وهو ادراك الكليات فصل
وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير منها غيره
كما لا يخفى عن الشيخ فصل العمل النباتي في غرضي يعني ان المقصود
من العمل النباتي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء
الى مشابهة المغتذي واضافته بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وتغيره
الى حيث يصلح لان تحليل الغاذية وامساك الغذاء المجذوب مثلا
بل مقصود منه حفظ الشخص لانه الغاية في اعمال المتعلقة بالقوة
الغاذية وبها يحفظ الشخص لانه لو لم يلصق به بدل ما يتحلل
لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت في الابدان النباتية
وهي تقتضي تحلل الرطوبات عنها فلولا انه سببا يصير بدلا لما يتحلل منه

يفسد المزاج بنوعه وتنمية التي هي اثر القوة النامية التي لتحصيل
كمال النشو وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد الذي هو من اثار
القوة المولدة لان العناية الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنهم
على كل شيء فما لم يصلح ان يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه لم تلتفت
فيه قوة الى استجلاب البدل ليحفظ به نوعه فالمولدة تورد بدل
ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص
وقد تسلط عليها اي على هذه الاعمال الثلاثة قوتها في الانسان مع قواه
الجسمانية وقوم يسمونها القوة النباتية وهذا هو المشهور ولا حاجة بنا الى
شرحها وتبيين ماهيتها وتفصيل احوالها المقتضية تفاصيل القوى
الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها في العمل الحيواني جذب
النافع اي الحركة بقربه من الشيء المتخيل النافع وتقتضيه الشهوة
بان يكون القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التي في الاعصاب
والعضلات على التحريك ودفع الضار اي التحريك بدفع الشيء المتخيل الضار
من حيث وتستدعيه اي هذا الدفع الخوف لان الصورة الضار من
حيث هو ضار اذا حصلت في هذه النفس حدثت خوفا فيها ثم تنبعث
القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله وتتولاه الغضب اي هو
يبعث القوة المحركة على تحريكه بدفع الضار وهذه من قوى روح
الانسان اي هذه الاعمال ناشئة من قوة هي من القوى الجسمية للروح
الانساني في العمل الانساني وهو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوته
العملية من جهة استنباط ما يجب ان يفعل من راي كلي مستنبط من مقدمة كلية
اي قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتى به ونحوه استخراجا منه ان الصدق ينبغي
ان يؤتى به بان يقول الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فالصدق
ينبغي ان يؤتى به وهذا راي كلي ثم ان الفعل وهو القوة التي للتدبير

الا يؤتى به

العملي

النفس

النفس مبدء للافعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فلولا انها
تفعل بواسطة استخراج الراي الجزئي من الراي الكلي كانه يقول هذا
صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به و
هذا راي جزئي والعقل العملي يفعل في الصدق للعلم بذلك الجزئي
فالنفس تصدر عنها الافعال الارادية الجزئية تبعا من اراء كلية
مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها
ولا يكون يصدر عنها شيء الا اذا كان مستحسنا في نظرها ولو باعتبار
فذلك القصد او اختيار الجميل وهو الفعل الذي اثبت الشرع او العقل
حسنه واختيار النافع سواء استحسنه الشرع والعقل او لا فالعقل
ستخص من منعه عن الوصول الى مطلوبه في المقصود المعبود اليه
متعلق بقوله النافع يعني الذي هو بالحقيقة ليس بمقصود بل مباحة
الفوت المعبود اليه بالحيوة العاجلة الفانية وبسبب ذلك الاختيار
اعتقاد في النفس وراي كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها
تترك افعالها ان تفعلها مثل ان الاسد المعلم لا ياكل صاحبه
ولا ياكل ولده لا لسبب اعتقاد في النفس بل من جهة اخرى هي ان كل
حيوان لو يوثر بالطبع وجود ما يلذه وبقائه وان الشخص الذي يحوله
ويطعمه قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع
فيكون المانع من ذلك حالة اخرى لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة
في الجبلة ومن الالهام الالهي كحب حيوان ولده من غير اعتقاد البتة
وراي وقد يكون العمل الانساني يستطرق فاقة السفه الذي هو
الظلم الحيث لا رايه من جهة بناء على العدل متوجها اليه يعني انه قد
يكون العمل الانساني مانع نفسه من سلوك طريق الظلم وتركه و
ادامته على العدل الذي هو لزوم المستحسنة قولا وفعلا وعقلا

الضار يد

وصد فاقة
السفه

او الظلم اما على نفسه او على غيره والاول اما باعتبار قوته النظرية
او العملية اما الذي باعتبار قوته النظرية فابقاؤها على جهلها
وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذي باعتبار العملية
فان لا يحفظها في الاخلاق عن طرفي الافراط والتفريط ولا
يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثاني وهو ايصال
الضرر الى الغير اما في عاجله او آجله فاذا عرفت الظلم باقسامه
عرفت بالمقايسة اليه العدل وهديت اليه اي الى كل واحد من
الاختيار والسد عقل اي حالة ادراكية او رأي واستنباط
قياس يفيده التجارب وتوسيه العشيرة اي المخالطة مع بني
نوعه ويتولده اي ذلك العقل او صاحبه التأديب ان المتأدب
الذي ليس قدرة استنباط الرأي الجزئي من الرأي الكلي فلا يميز
الجميل من القبيح فلذا احكم له بهذا التميز التجاربة الجميل ولهذا
التقليد انما يكون انما يكون ممن يحكم عقله الاصلي لقبح رأي من
قلده ولا يكون له قوة الاستنباط ولذلك قال بعد صحة من الاميل
العقل فعل الادراك بها سبب الانتقاش ان الادراك شبه ان
يكون لهيئة وصورة في العقل مكتسبة لهيئة وصورة حاصلة
من انتقاش شيء الشيء في الخارج لا انتقاشا كما هو الظاهر من كلامه
هنا لان ما سيأتي من كلامه بعيد هذا يدل على خلافه والفيها الانتقاش
انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة وعدمها والادراك يتصف
بها فلا يكون انفعالا والشيخ في منطق الشفاء بعد ما بين ان العلم
لذاته غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان
كيفية ما يكون هيئة في النفس وصورة مجردة عن المواد هي مطابقة
لامور من خارج كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا اتفقت

معانقة

معانقة ضامة اي جامعة قوية زال عنه اي افترق الشمع من
الخاتم حال كون الشمع متلبسا بمعرفة ومشاكلا بصورة يعني
ان الشمع يأخذ عن الخاتم نقشه والاولى ان يقول مع قوله زال
عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة الى الخاتم وزال عن الخاتم
بسبب معرفة ومشاكلا بصورة حاصلا من تلك المعانقة
كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة وهو المدرك اذ القوة
كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا فاذا اختلس عنه
اي بسبب المدرك عن المدرك صورة عقد معه المعرفة كالحس
يأخذ من المحسوس صورة يستوصفها الذكر اي يطلب القوة
الذاكرة ان يجعل تلك الصورة وصفها قابلا لها فيمثل
في الذكر وهو الحافظ وان غاب عن المحسوس بالذات وهو الحس
لان الحس ذاته من وجه قال الشيخ في الشفاء الحاس بالفعل مثل
المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة
القريب هو ما يقصده الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من
وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس لان المقصود بالصورة التي هي المحسوسة
البعيدة فلم يحس في الا انتهى فقر ادراك الحيواني اما في الظاهر
وهو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس بالحواس الخمس التي
هي المشاعر وبه ويتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق
الا به والادراك الباطن في الحيوان وهو ادراك المعاني الجزئية
والتخيل الذي هو ادراك الشيء مكتنفا باللواحق المادية بشرط
عدم حضور المادة للوهم وحوله اي مع عدمه فان قيل الوهم لا
يدرك الا المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك الصور من بين
القوة الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك منها اثنان

احدهما وهو الوهم للمعاني وثانيهما وهو الحس المشترك للصورة
كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون الحس المشترك
لا الوهم فلنا ان التخيل لا يفيد عن المشترك المشاهدة والاحساس
الذي هو الادراك الظاهري لا غيره كما نص عليه الشيخ ثم عقيب
هذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التي
فيها الحس المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج
منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة
او قريبة العهد فاذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها والصورة
اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها
صورة كاذبة في الوجود واحسنها كما يعرض للممرورين بل نقول كما
صرح به الشيخ ايضا ان التخيل ناش من قوة الواهمة لكن بمعونة
القوة المتخيلة لان الصورة المخزونة في الخيال متى شاءت الواهمة
ادراكها ينفذ الى التجويف الاخير بابه يصير الدودة مفتوحة و
يتصل الروح الحامل للصورة الخيالية بالروح الحامل للقوة
الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت
الصورة التي في الخيال في روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت
فيها دائما بل ما دام الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان
متقابلتين واذا حصلت القوة المتوهمة عنها الطلبة عند ذلك القوة
والوهم بتوسط القوة المتخيلة يعرض على النفس وعنده تعقب ادراك
الصور المحسوسة والحاصل ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية
فان الادراك الباطني وهو التخيل وادراك المعاني كله مستند اليه
اما المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى الحسية مدخل في ادراكها
يدركها او لا ثم يدركها الوهم وان كان لبعض من تلك مدخل فيه

الحس ٢

باعتبار

باعتبار آخر واما التخيل فلانه وان كان لتلك القوى مدخل
في ادراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن هذا النوع المخصوص
من ادراكها وهو التخيل مخصوص بالوهم بمعونة القوة المتخيلة
اياه كما بينه وما حصر ادراك الوهم في المعاني على ما هو المشهور فقط
فباعتبار ان ادراك الوهم بغير توسط قوة ادراكية لا يكون الا
للمعاني لان ادراك مطلق لا يكون الا كذلك كل حس من الحواس
الظاهرة ينتزع عن المحسوس مثل كيفية يعني انه ينتزع عن المحسوس
الذي هو الامر الخارج لبيئته وصورته هو مثل هيئته وكيفيته وذلك
اما بان ينتزع بشبح هو هيئة وصورة لبيئة المحسوس البعيد مثلا
كما هو الظاهر في حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية
وحالة في الحس مثل كيفية وحالته الخارجية كالحرارة الحاصلة من
النار في اللامسة اذا لاقت البدن او عند ملاقاتها اياه يفيض
عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة التي فيها وهذا هو الامر
في القوة اللامسة ما ذكرنا ويشبه ان يكون الحال في الحواس الثلث
الباقية ايضا كذلك على ما دل عليه بعض الكتاب لكن يحتمل ان يكون
الحامل للكيفية المحسوسة كالطعم والهواء اذا وصل اليها
ادركت كيفيته بمجرد الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية وان
كان المحسوس وهو الامر الخارجي قويا باعتبار كيفيته خلف
فيه صورته اي جعل صورته خليفة بحيث باقية في الحس وان
زال النفس عن المحاذاة اذ غاب كالبصر اذا احدق الشمس
تمثل فيه شبح الشمس فاذا عرض جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر
زمانا فان من بالغ في النظر الى الشمس يجد في نفسه بعد الاغماض
عنها كانه ينظر اليها وكذا اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة

ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر
الى لون احمر لم يرد ذلك خالص الصابل مختلط بالخضرة وربما استولى
على غريزة الحدقة منافسدها اى جعلها بحيث لا يرى شيئا اصلا
لمحاذيها من الانوار مثلا لانها سهل الانفعال عن ذلك القوى وكذلك
السمع اذا اعرض عن الصوت القوى باشره اى صاحبه طنين وهو
صوت في الاذن متقدمة وكذلك حكم الرائحة والطعم فانهما اذا اوردا
على الشامة والذائقة وكانا قويين بقى عندهما فيهما مدة وهذه في
اللمس اظهر ... البصر مرآة ينتقش فيها خيال المبصر ويظل مادام
المبصر يحاذيها اى يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة فاذا زال
عن المحاذاة ولم يكن قويا انسلخ ذلك الخيال عنها وتعريف البصر
بما ذكر تعريف لفظى ولذا لم يتحاش عن ايراد المبصر في تعريفه وقد
يعرف البصر بانها قوة مرتبة في ملتقى عصبتين اتيتين من الدماغ
مجوفتين تتقاربان حتى تتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا
يصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العين فذلك التجويف الذى
في الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور يدرك
صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات
الالوان والاضواء ويتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه
الى الحس المشترك السمع جوبة يتموج فيها الهواء المنقلب عن
متصاكين على شكله يعنى ان الهواء الحامل للصوت يتموج
فيها على كيفية الهواء المنفلت عن متصاكين قارع ومقروع
مقاوم له او قالع كذلك فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء
الى ان ينفلت من المسافة التى سلكها القارع او القالع الى
جنبيها ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج.

اذ لا يشترط بقاء الكيفية
الملموسة في القوة اللامسة
ان يكون قوية صح

فقق صح

الواقعين هناك فيسمع ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء وتعريف البصر
بالمرآة والسمع بالجوبة لا يخلو عن مخالفة محاسنه اللمس قوة مرتبة في عضو
معتدل هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان كذلك العضو
الذى هو الآلة الطبيعية التى لا يحس بها واسطة والواسطة يجب ان يكون خاليه
في ذاته الكيفية عما يورد بها ليقع الانفعال منه فيقع الاحساس اذ
الانفعال لا يكون الا عن حديد لانه لا يكون الا عند زوال شئ وحصول
شئ فيجب ان يكون الآلة للمس خالية كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما
انها لا حظ لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ منها
ولكن لم يبق ذلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها
حتى صارت مرتبة من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون الآلة اللمس على
الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف
بسبب المزاج بحيث يخرج عن القدر الذى لها فلذلك جاز في عضو معتدل
يحس بما يحدث فيه من الكيفية لا بما قام بالاخر الحارج من الكيفية
وكذلك الكيفية الحادثة من استحالة البدن بها وانتقالها اليها
بسبب ملاق مؤثر فيها كالنار ان كانت الكيفية الحادثة
فيه حرارة مادية والمشهور ان مدرك اللمس مخصوص بالكيفيات
الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال ايضا
من مدركات اللمس فانه قال كل ان الجلد يتكون بالمزاج
الذى للعناصر كذلك هو ايضا متكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض
فان فيها ما ينسب الى المزاج ومنها ما ينسب الى التركيب فمنه ما هو مهلك
وكان اللمس حس ينفر به عن الفساد المزاج كذلك هو حس ينفر به عما
يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف اللمس بانها قوة
مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك بها ما يماسه ويؤثر فيه

فيسمع بر

فقق صح

والبنية وكان من فساد
المزاج فمنه ما هو معتد كذا
من فساد التركيب معلم صح

بالمفادة المخيلة للمزاج او المخيلة لهيئة التركيب وانما ربت قوة
اللمس في جميع جلد البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو
حال ساير القوى لان ورود المفسدات عليه في جميع الجهات
ممكن فوجب ان يجعل جميع جلد البدن حساسا ليتحفظ عنها ولا يتادى
اليه الفساد سريعا وان كانت في جلد باطن الكف اقوى خصوصا
في جلد الاصابع وفي جلد انملة السبابة وكذلك حال الشم والذوق
يعني ان الشم قوة مودعة في الزايدتين الناتيتين من مقدم
الدماغ يحس بما يحدث فيها من الرايحة والذوق قوة منبثة في
في العصب المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم
بسبب ملاقاة موثر هو ذو الطعم ويتادى الطعم بواسطة الرطوبة
اللعابية الى الذايقة اما بان تتكيف هذه الرطوبة بالطعم بسبب
المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واما بان
تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في
جرم اللسان الى الذايقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم
ان وراء المشاعر الظاهرة شركا للنفس الناطقة وحبايل
لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصورة اي لاصطياد ما يحصل
في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعاني فان حصولها
فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور او بادراك
المعاني او بحفظهما او بالتصرف فيهما والاشك انا نجد من انفسنا
هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدء ولا يمكن ان يكون مبداء
هذه النفس الناطقة للانسانية لاستحالة انطباع الماديات
منها فيجب ان يكون لكل فعل من هذه الافعال قوة جسمانية
هي مبدء اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون القوى

الباطنة

الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون قوة واحدة
او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها يصدر عنها
تلك الافعال فلا يكون خمسا ويمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم ان
القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ذكر
بل اعم من ان يكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن يعتبر مجالا
يدل على انها متغايرة بالذات فمن ذلك قوة تسمى مصورة وتسمى
خيالا ومتخيلة ايضا وقد رتبت في مقدم الدماغ في تجويفه الاحير
قالوا ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها المقدم ثم البطن المؤخر على
شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل
الخيال والقوة المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها و
الحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ
لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمات الموذية الى الالات
والدليل على اختصاص هذه القوى بتلك المحال انه اذا وقع آفة
بواحد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها والقوة المصورة
هي التي تستثبت صور المحسوسات اي تحفظها بعد زوالها عن مسامتة
الحواس كما في القوة الباصرة او ملاقاتها كما في ساير الحواس
خزانة الحس وشرح فيها والمشاهدة الباطنة يدل على وجودها
قال اذا راجعنا الى وجداننا علمنا انا بعد زوال صور المحسوسات
عن قوانا الحساسة يمكن لنا ان نطالع تلك الصور فلولا انها
مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يكن لنا مطالعتها و
لذا ولعلهم اتوهم بهذا الحس المشترك مع ان المناسب تقديمه على هذه القوة
كما لا يخفى لان الادراك الحس المشترك بعينه هو ادراك المشاعر
الظاهرة فكانه ذكر في القوة الظاهرة وبعده القوة المصورة فابتدأ

ملاقاة موثر هو وصول ... بالرطوبة الى ...

الاولى ان لنت ... كمنفذ من البطن المقدم الى البطن ...

الوارد منها

لما فاذن القوة المصورة في حكم القوة الظاهرة من ان حيثوان
على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه بلا تفرقة كما يجيء
فذكرنا من مرتبطا بالقوة الظاهرة وعقيبها بالوهم لانه له استيلاء
وسلطنة على باقي القوى كما سبق ومن القوى الباطنة قوة تسمى
وهما وهي التي يدرك من المحسوس ما لا يحس من المعاني الجزئية سواء
لم يمكن ان يكون محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التي
لا يمكن ان يكون محسوسة فمثل العداوة والرداوة المنافرة التي يدركها
من صاحبها وبالجملة المعنى الذي نقررنا على الذئب والمعنى التي تونسها
بصاحبها وهذه امور يدركها النفس الحيوانية ولا يمكن ان يدركها
الحس لانه مدركاته لا يكون الا صورة موجودة في الخارج و
هي ليست كذلك فاذن لا بد من قوة اخرى هي الوهم والى ما ذكرنا اشار
بقوله مثل القوة التي في الشاة اذا تشبح صورة الذئب في حاسة
الشاة فتشبح عداوته ورداءته فيها اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك
واما التي امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما
اذا راينا اصفر فيحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك
بالحس في الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة بالوهم ومنها قوة
تسمى حافظة بعينها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثبات الصور والقصود لا مستعيدة وايا اذا فقدت
وذلك اذا اقبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل يستعرض واحدا واحدا
من الصور الموجودة والخيال فاذا عرضت الصورة التي يدرك
منها المعنى الذي يطلب لاح المعنى كما لاح من خارج واستثبته
القوة الحافظة في نفسها كما كانت وهي خزانة ما يدركه الوهم
من المعاني وحافظها كما ان المصورة خزانة ما يدركه الحس

الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها

من الصورة

٤٠

من الصورة وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة
انها لو لم يتحقق لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا
ثابتا فلو لم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع
والضار والصديق والعدو فلم يعلم كيفية السلوك معه في
الاجتناب والاجتذاب ومنها قوة تسمى مفكرة وهي التي
يتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيخلط
بعضها ببعض بعين انه قد يركب الصورة بالصورة كما في
قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وقد
يركب المعنى بالمعنى كما في قولك مالك هذه العداوة له هذه النفرة
وقد يركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة
له هذا اللون ويفصل بعضها عن البعض اما تفصيل الصورة
عن الصورة ففي مثل قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم واما
تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو قولك العداوة ليست هي الصداقة
واما تفصيل الصورة عن المعنى مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس
الصداقة ويقع تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب
المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيل عنها كما في
سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس ولا يشتبه اليك ان
كل فرد من جنس التركيب والتفصيل صادر عنها لا اختصاصها
بنوع دون نوع وبفرد دون فرد وانما تسمى مفكرة اذا
استعملها روح الانسان والعقل بان يكون معينة للعقل
على التركيب والتفصيل الذي في العقليات الصرفة فان استعملها
الوهم سميت متخيلة بان يتصرف الوهم بواسطتها في المدركات

ويتم بذلك التقرف ادراكه لما فيه الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى وهو المجرد من الغواشي الغريبة واللواحق المادية بل الحس يدرك المعنى خلطا مختلطا بتلك اللواحق ولا يشتبه اي الحس لحفظ ذلك المعنى بعد زوال المحسوس عن المحاذات والملاقات والشيخ عندنا اذا لم يكن موتيا اما ان الحس لا يدرك المعنى المجرد بل المخلوط فنبه عليه بقوله فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان اي من حيث هو انسان محض خالص عن الزوايد والعوارض والا لم يدرك زيدا وليس كذلك بل ادرك انسانا لزيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك من المعاني والاعتبارات مع جميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها لو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية فيشارك فيها الناس كلهم لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى ولما هو البيان انما يجري في حس البصر ومدركاته دون ماعداه من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا كالمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى فنبه عليه بقوله والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارق المحسوس لانه لا ينتزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة في ان يكون الصورة موجودة لها فلا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علايق المادة التي هي الاحوال المذكورة فيتم الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا

ولكنه

لكنه يشتبه اي يحفظ بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط ما يدركه من الصورة وقد سبق ان الحس لا يستثبت بالصورة قلنا ان الحس الباطن اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار محزونا عند حافظته فاذا رجع اليه الشي حصل له نحو من الادراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فانه اذا ادرك شيئا وغاب عنه لا يمكن ان يدرك ذلك الشي ادراكا حال الغيبوبة كما كان له قبلها فلا يكون للحس الظاهر قوة حافظة بل الحس الباطن يحفظ ما ادركه بعد زوال المحسوس اما ان الوهم يدرك المعنى المحفوظ فلانه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فان هذه امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما يعقل ذلك بل لوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية و مع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية و بحسب مادة مادة ومتعلقة بصورة محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكفوفة للواحق المادة والمشاركة للخيال فيها ويكون ذلك محفوظا وان زال المحسوس الذي هو ماخذ انتزاعه واما الحس الباطن فلانه يدرك الصورة وينزعها عن المادة نزعا اشد من تنزيه الحس الظاهر لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود ما

خير وشر وموافق ومخالف الا عارضا لمادة وقد يعقل

دليلا لا المادة وان غاب او بطلت مادته الصورة لكونها ثابتة
الوجود في الخيال فقد جردت عن المادة تجريدا تاما ولكن لم
تجردها عن لواحق المادة لان الصورة المتخيلة على حسب الصور
المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان المتخيل
كواحد من الناس والى ما ذكرنا اشار بقوله فان الوهم والتخيل ايضا
يعني القوة التي بها التخيل الذي هو الادراك الباطني وقد
اشرنا الى تعينهما لا يجرد انه في الباطن صورة انسانية صرفة
بل على نحو ما يحس من خارج هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصد
انهما لا يدركان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان
كان المدرك حينئذ الصورة مخلوطة بزوائد وغواشي من كم وكيف
واين ووضع وان كان غير ذلك كالاعراض مقصورة محفوظة
بغواش اخر غير ما ذكر كما سبق اليه الاشارة فاذا حاول ان يتمثل فيه
الانسانية من حيث هي انسانية زيادة اخر لم يمكنه ذلك لان حصول
الانسانية المخصوصة انما يمكن اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة
وعلائقها وهو لا يتجرد عنده عنها بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية
المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس فظاهر هذا الكلام
ان الوهم مدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التي يدرك
من المحسوس ما لا يحس فنقول ان الواهمة بنوع اختصاص بمحل مخصوص
وآلة معينة هو مؤخر التجويف الاوسط بها يدرك المعاني فقط وما سبق
بنا عليه وبعموم تعلقه بجميع المحال والآلات الباطنة بها يدرك جميع
المدركات الباطنة صورا كانت او معاني قال الشيخ الرئيس الوهم سلطان
القوى الجسمانية والدماغ كله آلة له كما ان العقل سلطان القوى
الروحانية يعني مبدأ جميع الافعال الباطنة هو الوهم ولذلك جعل

رئيسا حاكما على القوى الحيوانية كما ان مبدأ جميع الافعال مطلق
هو الروح الانساني **فصل** الروح الانسانية هي التي يتمكن من
تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا
من حيث يشترك فيها الكثرة وذلك لانا لا نشك في انا نتصور
المعقولات الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف
وغيرهما فتلك المعقولات حال كونها في العقل لم يكن بحيث
يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او تحيز او انقسام او نحو ذلك
مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها في جسم او جسماني فتعين
ان يكون في مجرد هو الروح الانساني فيكون متمكنا من ادراك
المعنى مجردا عن اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التي
تصلح لان يقع على كثيرين معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها
اما العقل او القوة الجسمانية اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها للقوى
الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها للعقل وذلك الادراك بقوة
لنا تسمى العقل النظري وهي حالة للعقل بها يستفيد العلوم من المبادي
العالية وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها وهذه
المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في
المرايا الصقيلة وذلك يشترط في احدهما ان يكون باقية على صفاء
لنفسها والى هذا اشار بقوله اذا لم يفسد صقالها بالطبع وثانيهما ان لا يكون
هناك حجابا ولا مانع يمنع الارتسام واشار اليه بقوله او لم يعرض له
اي في جهة من محاذيات صقالها عن التوجه الى الجانب الاعلى مانع
وهو اشتغالها بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل مغفولا عن
الجانب الاعلى متعلق بقوله اشتغل فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت
تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى وهو عالم المجردات في ذاتها

بوفعلا والتذذت باللذة العليا هي تصورات حقايقها و
التصديقات اليقينية القطعية باحوالها اذ المانع عن وجدانها
تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلايق الردية والعوايق
البدنية فاذا انفصلت عنها انصلت بها لان جوهر النفس وحقيقتها
من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها بالبدن لعارض
هو استكمالها فاذا ارتفع الموانع لفيض عليها ما يناسبها ويليق
استعدادها الحاصل من الكمالات اذ لا بخل ولا حجاب هنالك فتقرر
لما تباين احوال النفوس الناطقة الانسانية مطلق على سبيل العموم
اراد ان تباين احوال بعض اصنافها فقال الروح الكاملة لا
تشغلها في اكثر الاوقات جهة تحتها وهي التعلق بالسفليات و
ملاحظات الحواس عن جهة فوقها وهي الارتباط بالعلويات والمعقولات
الصرفة وذلك لشدة صفائها لا يحجبها خصوصيات الاوقات والاحوال
ويحتمل ان يكون انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي
في جميع الاوقات تجيب جاذبيها ويقابلها الجهتان ولا يحجب لواحد
منهما عن الاخرى وذلك بشرط قوتها وتناهيها في الصفاء والنقاء
كما انا نسمع ونرى في حالة واحدة ولا يكون السمع مانعا لنا عن الرؤية
ولا الرؤية يمنعنا عنه بالكلية وانه لا يستغرق الحس الظاهر حسها
الباطن فان شان اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور
الخارجة باستعمال الحواس الظاهرة فيها انها تغفل عن استعمال القوى
الباطنة فانها اذا كانت تامة الاصغاء الى المحسوسات الخارجية لا تقدر
على استعمال قويها الباطنة بخلاف النفوس الكاملة فانها لا تقوى الا يمنع
اعمال البعض من قواها من اعمال الاخرى وانه قد يتعدى تاثيرها اي قد يتجاوز
تاثير النفوس القوية لخصوصيتها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه

ويكون

ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع ذلك الاجسام وما فيه
وكما يوثر في بدنها كذلك يوثر ايضا في تلك الاجسام وما فيه كما
اشرنا اليه سابقا ويتعقل المعقولات من الروح الملكية فانها
تستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة فكونها سواء
تمثل لها الملك او لم يتمثل وبلا تعاليم الناس فانها لما كانت
كملت صقالها ينعكس عليها ما في المبادي العالية من العلوم و
الادراكات بلا مدخلية واحد من الناس [illegible] الارواح
العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر
لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحد وان تلك
القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس
الضعيفة ببعض مدة القوى يقرونها استعمال الاخر فاذا اشتغلت
بالباطن غابت عن الامور الخارجة المحسوسة فلا يستثبت حقيقتها
من ان يستثبت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من بين الحس
الظاهر الى مشعر هو حس اخر منه ركونا تاما غابت عن الاخر لكون
عجزه وضعف اعمالها اياه واذا انجذبت من الحس الباطن الى قوة منه
غابت عن قوة اخرى فلذلك اي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة
تمام مراعاة الجهتين واستعمال القوتين البصر اي ادراك القوة الباصرة
يختل اي ينقص بالسمع باعمال القوة السامعة والخوف يشغل
عن الشهوة يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى
مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه وكذلك الشهوة تشغل
عن الغضب والفكر الذي هو الترتيب المخصوص لاستعلام ما ليس
بمعلوم يصد عن الذكر الذي هو ملاحظة الشيء المحفوظ بعد الذهول
عنه ويمكن ان يراد بالذكر اللساني وكذلك الذكر يصرف النفس عن الفكر

ويقبل

وكذا اشتغالها بالظاهر كما اشار اليه بقوله واذا مالت م

والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن ليس هذا ما تقدم
بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق
وهذا اعم كما لا يخفى في الحس المشترك وهو التجويف الاول من البطن
الاول من بطون الثلثة للدماغ واشتراكه بين الباطن والظاهر
اما لانه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه من الخارج الذي هو
الظاهر وينتهي اليه الاحساس كما انه هو مورد الصور الواردة عليه
من الداخل الذي هو الباطن واما لانه منبت لبعض اعصاب الحواس
الظاهرة كما انه محل للحس المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض
النسخ الحس المشترك بين الباطن والظاهر وهو قوة هي مجمع تأدية
الحواس اي مجمع الصور المتأدية من طرف الحواس فان الروح المنصب
من الدماغ كراس عليين تتشعب منه حيث انه وهي اعصاب الحواس
الخمسة والماء الجاري فيها هو الروح الحواس واذا انطبع فيها
مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المنصبة في مبادي تلك
الاعصاب اعني الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المنصب في البطن
المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال فيدركهما وهذا هو الحقيقة
الاحساس لان النائم وكذا جماعة من المرضى او بغير ذلك صورا
وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او بغلبة المرض او بغير
ذلك صورا لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون في مجلسهم ومعهم
ادراكا كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك ودل
ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس المشترك ويرد عليه انه يجوز ان
يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك الحس المشترك المحسوسات
الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان المويد
بالقوى القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض يحسون

(هامش: المحسوس برد)
(هامش: كان م — فاذا لم يتعطل او لم يعرض لها عارضة ادرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك)

ان قالا

ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الآفة
شرطا لادراك الحس المشترك وعندنا انه يرتسم صور ما يتحرك بالعجلة
كالشعلة الجوالة وقطرة المطر فيبقى الصور محفوظة فيها وان
زالت عن المحاذات حتى يحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير ان
يكون كذلك انما هو الحافظة التي هي للحس المشترك وتوضيحه ان الموجود
في الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة فيرى كخط مستقيم او مستدير ورؤية
النقطة كالخط لا شك انها لاتصال ارتسامها في الحس بان يكون صورة لها
مرتسمة في ذلك الحس حال وقوعها في حد من حدود المسافة ثم يزول
عن ذلك الحد ووقوعها في حد آخر قبل ان تنمحي صورتها عن ذلك
الحس فادراكها كائنة في الحد الذي كان فيه وكائنة في الحد الذي صار
اليه فانتقلت صورتها كائنة في هذا الحد بصورتها كائنة في حد آخر
فرآها امتدادا مستقيما او مستديرا ولا يمكن ذلك الارتسام في
حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه يجب مقابلتها في حد من حدود
المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال
للارتسام في البصر فتعين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك
وفيه نظر اذ لا نم ان ارتسام النقطة فيه يجب مقابلتها في حد من حدود
المسافة حتى اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة
زائلة عن المقابلة ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس
المشترك بعينه لا بد لابطال هذا من دليل والحس المشترك قوة اذا
انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة الآن ذلك لا لطول
ثباته فيها ما دام مبدء ذلك الانطباع متحققا وهو كون
النقطة متحركة مثلا كان تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى
ذلك المبدء انتفى ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات

(هامش: لكان فيه وكائنة في الحد الذي ص م)

وانتقل من المشاهدة الى التخيل والخاصة الرابعة للقوة التي هي
الحس المشترك وان هذه القوة الفيا مكان ومحل التئرت الصور
الباطنة فيها على وجه المشاهدة عند النوم فان المدرك المشاهد
بالحقيقة هو ما يتصور ويحصل صورته فيها كما بيناه انفا سواء
ورد فيه عليها من خارج من قبل الحواس الظاهرة او صدر
اليها من داخل من طريق الحس الباطن فما تصور فيها حصل
مشاهدا ولا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل فان
امتنعها الحس الكلي هو تفصيل وبيان لورود الصور عليها من
الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها وشغلها
بورود مدركاته عليها تعطلت عن الباطن لما سبق من ان
القوة الوهمية اذا ركنت الى امر غابت عن الاخر واذا
عطلها الظاهر بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس
القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض
التي تضعف وتشغل النفس عن الفكر تمكن منها اي من ايراد
الصور على هذه القوة الباطن وهو القوة المتخيلة بمعونة
الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك ان الصور الباطنة مخزونة
محفوظة في الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من
الخيال او من القوة المتخيلة بتوسط الخيال لان محل تصرف
القوة المتخيلة بالتحليل والتركيب لا يكون الا الصور المخزونة
في الخيال الذي لا يتبدد اي لا يسكن عن فعله الخاص حتى
ارتفاع الموانع فاذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل
والفكر او بشيء من الاتصالات السماوية او غيرها ولم يمنع
القوة الباطنة مانع عن خاص فعلها فتقوى وتقبل على

المصورة

المصورة ويشغلها او المصورة بنفسها بتوجه اليها فيثبت
اي الباطن فيها في القوة التي هي الحس المشترك مثل ما يحصل في
الباطن وهو الصور التي كانت متخزنة في القوة المصورة
حتى يصير مشاهدا فيرى كانها موجودة خارجا كما في النوم وبعض
الامراض ولربما جذب الباطن جاذب عطف على جاذب يمكن منه الباطن
جرو ما جدا اي قوي وبالغ في شغل فاشتدت حركة الباطن اشتدادا
والجذب بحوه الجذابا قويا يستولي تلك الحركة التي هي كناية عن
الانجذاب بسلطانه بسلطان الاشتداد وقوته فحج لا يحج من
وحيد بين اما ان يعدل العقل حركته ان يزيل شدة الحركة
وقوتها ونفيتها غليها الى تكبير صورته واما ان يعجز عنه
اي عن التعديل فينوب العقل ويغيب عن جوارة وتحكيمه
بطبعه فان الشغل من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي تمثل
في الخيال قوة مباشرتها اي حال تحصيل الصور مرتسمة في هذه المراة
التي هي الحس المشترك فيتصور فيها الصورة المتخيلة فيصير مشاهدة
محسوسة كما يعرض في هذه الحالة لمن تغلب باطنه استشعار امر
او تمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذه يكون في
اليقظة وهذا التسلط ربما يقوى على الباطن ويقهر عنه يد الظاهر
يعني ان القوة المتخيلة قد يكون في بعض الناس شديدة جدا
عالية بحيث لا يستولي عليها الحواس الظاهرة ويكون لنفوسهم
ايضا قوة فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره
في النوم فلاح فيه اي في الباطن وهو الحس المشترك شيء من
ادراكات الملكوت الاعلى كاحوال الامور الاتية فاخبر
بالغيب وهولاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية

قد يتفق لهم ان يغيبوا اكثر الامر عن المحسوسات ونصيبهم كالاغماء
وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون الشي بحاله وقد يتخيل لهم مثاله
للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه وقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون
ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة يحفظ ويتلى
فهذه الحالات لا تحصل لهم في اليقظة كما يحصل في النوم عند هدوء
والحواس وسكون المشاعر بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت
مستعدة لان يفيض عليها ما ارتسم فيها في الاحلام
فربما ضبطت القوة الحافظة الرويا بحالها بان يستثبت
النفس صورة ما راه حق الاستثبات وتمكنت في الحافظة
تمكنا جيدا على وجهها وصورتها فلم يحتج الى عبارة وانتقال
من الفرع الى الاصل اذ لم يتحقق الفرع واعلم ان العلوم
الحاصلة للملكوت الاعلى كليات والفايض على النفس منها
ايضا كلي كما تقرر عندهم وما يفيض من النفس من ذلك
العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون منتاه اخوان
النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرويا التي يحتاج الى
التعبير ما كان الكلي الفائض فيها على النفس من الملكوت
منحصرا في التاريخ في الجزئي الحاصل للحس المشترك فالفائض على النفس
كالشخص الانساني الفاضل المليح الاحمر المتوطن في بلدة كذا
المتكلم يوم كذا وهكذا حتى يتخصص ويتشخص وهو زيد مثلا وهو
الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا
قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت
فانها لا محالة يكون مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية او وهمية
او غيرها ويفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير

مفصل

مفصل ولا منظم دفعة واحدة ثم يفيض من النفس الى القوة الخيالية
مفصلا منظما بعبارة مسموعة ويحتمل في القسم من الروايا
ان الفائض على القوة الباطنة وهو الصورة الجزئية ابتداء
يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيضان صورة الكلية على
فان قيل يجوز ان يكون الفائض على النفس من المبادي العالية
امرا له مناسبة مخصوصة بما فيه من الصفات والمثلية وغيرها من
النسب فيحتاج الى عبارة كانه محاكاة القوة المتخيلة ما دام
على النفس فلكن ان المراد انه اذا لاح عليها شي من مدركات
الملكوت وضبطت القوة الحافظة الرويا بحالها لم يحتج الى عبارة
لكن بقي ههنا ولا ملاح عليها منه شي وجهل شي وهو ان صور
الملائكة قد يحصل في النفس مجردة ثم يتمثل في القوة الخيالية
مقرونة باللواحق مادية كما سيصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون
الملك والوحي يتادى الى قواه المدركة من وجهين ولا شك
ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطتها الحافظة
مع انه يحتاج الى تعبير وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها
التشبيهية عن المرئي نفسه الى امور يجانسه لان النفس يستعمل
على ما ينبغي والقوة المتخيلة لو ازن كل مفرد من المرئي بخيال مفرد
او مركب والمرئي بخيال مفرد او مركب مثلا ويراه يحاكي ما يرى
هناك محاكاة مخصوصة وينتقل منها الى مثلها او ضدها
او شي اخر بينها سببها ادنى مناسبة الاسباب لا يشعر ما هي و
كيف هو وكان استثبات النفس في ذلك لما يراه اضعف
من استثبات المصورة والمتذكرة لما يورده التخيل فلم
يثبت في الذاكرة ما راه النفس ويثبت فيها ما حوكي به

وظاهر انه على ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن بقي ههنا شي

فيحتاج الى التعبير الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان
تعبير رؤياه وذلك لانه لما اشتغلت القوة المتخيلة عن الاصل الى
الفرع لمناسبة كذلك يمكن لها ان تنتقل من الفرع الى الاصل واكثر
من يتفق له ذلك هو من كانت همته مشغولة بامر اي فاذا
نام بعد الشغل بتلك الحالة فاخذت القوة المتخيلة تحاكيه بعكس
ما حاكت والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع
الظن هذا الحدس المذكور في تعبير التعبير وليس نفس التعبير
بل هو منشأه فتعبير التعبير لا يخرج عن مساهلة وقد عبر الشيخ
العربي التعبير بالجواز من صورة ما راه الى امر اخر وقال الشيخ
في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في العالم مما سلف
وما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في علم الباري تعالى والملائكة
العقلية السماوية من جهة وستعرف ذلك الجهات في موضع اخر
وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها
للاجسام المحسوسة وليس هناك احتجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل
اما لانغمارها في الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى
الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال
حصل لها مطالعة ما فيكون اذن ما يستثبت ما يتصل
بذلك الانسان او بذويه او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر
الاحلام التي تذكر تختص بالانسان الذي حلم بها ويذهب اليهم
ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح
الناس رآها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة
او يحب ان يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها
انما يكون لما يفيض على النفس من الملكوت بل اكثر ما

يكون

يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكتت
عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها
منها طبيعية ومنها ارادية فالطبيعية هي التي يكون بمازج
قوى الاخلاط للروح التي تميطها القوة المصورة والمتخيلة
فانها اول شيء انما تحكيها وتشتغل بها وقد تحكي ايضا الالام
كما يكون في البدن واعراضه فيه مثل ما يكون عند ما يتحرك
القوة الدافعة الى المني الى الدفع فان المتخيلة تحاكي
صورا من شأن النفس ان يميل الى مجامعتها ومن كان به
جوع حكى له ماكولات ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكى
له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه يوضع في نار او ماء بارد
واما الارادية فان يكون في همة النفس وقت اليقظة شيء
ينصرف النفس الى تأمله وتدبره واذا نام احدثت المتخيلة
تحكي ذلك الشيء او ما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من تحاكي
بقايا الفكر التي في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام
وقد يكون ايضا من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد
يوقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل
بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء من عالم الغيب واما الذي
يحتاج ان يعبر ويتاول فهو ما لم ينسب الى شيء من هذه
الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج وان له دلالة ما فلذلك
لا يصلح في الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران
والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء المزاج او فكر ولذلك
ايضا انما يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان
الخواطر كلها تكون في هذا الوقت ساكنة وحركات الاخلاط

حرکته وموجودة في الغنى الملائكة م

منه منتران تحت او برد بسبب حر او برد ذلك الا ان ذلك العضو ٢

لك

هدايتة واذا كانت القوة المتخيلة في حال النوم في مثل هذا
الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة و
المصورة بل متمكنة منها فالحري ان يحيى شيء منها للنفس
في ذلك لا انها تحتاج لا محة فيما يرد عليها من ذلك الى ان يرتسم
صورته في هذه القوة اذ ليست اصلا لحادثات اما هي الغنية او
محاكياتها وبحسبه يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم امزجة
فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا
والرطب المزاج وان كان يقبل سريعا فانه يترك سريعا فكانه
لم يقبل ولم يحفظ والحار المزاج متشوش الحركات والبارد
المزاج بليد ه واصحهم اعتياد الصدق فان عادة الكذب
والافكار الفاسدة ان تجعل الخيال ردي الحركات غير مطاوع
لتسديد النطق بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه
ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل لانه لا يمكن ان
يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس
من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى ولا من شان
المعقول من حيث هو معقول ان يحس لانه يستحيل ان يكون الشيء
محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والمعقول من حيث
هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق ولو تم الاحساس الا بالة
جسمانية فيما ينتج صورة المحسوس فيها مستصحبا للواحق غريبة
لانه قد سبق ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلق انما يحصل اذا حصل
صور المحسوسات في الحس المشترك والاحساس الباطن انما يحصل المحسوسات
عند حصول صورها في القوى الباطنة ولا شك انها الة جسمانية
وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا يدرك المعاني المجردة اصلا

بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالعوارض الغريبة واللواحق المادية
او نقول ان هذا المبصرات من المحسوسات تحصل في والتها فيها في
الادراك فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها في العين عنده ولا
شك ان النفس يستحيل ان يكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج
والا يلزم ان يكون حارا او باردا عند تصور البرودة وهو باطل
فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا محة يكون مكتنفة باللواحق
المادية وهكذا حال الكيفيات المحسوسات واما المبصرات
فهي وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا ان هذه الصورة
منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينها
كما اذا ابصرنا زيدا مثلا بدلا من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة
الوضع كالعينين فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة
المحل اليسرى فيدا وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع فلا يرتسم
تلك الصورة الا في منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا
وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس ومدركاتها نسبة مخصوصة
بها تنكشف على النفس اما ان تلك النسبة هي الحلول فلا لجواز ان يكون
نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان او غيرها ولو سلم انها هي الحلول
نقول ان الامر الخارج اذا حل في امر خارجي وكان منقسما الى اجزاء
متباينة الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزائه قطعا واما استلزام
انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع
اذا حلت في غيرها انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حصولها
ليس كحلول الصورة في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة
العقلية تفارقها الخارجة في انها محسوسة ومتلونة ومستوية
الحلول في مادة هي اصغر منها ومدفوعة بحدوث ما هو اقوى

وايضا لا يطرد جريانه مادكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم
مع ان الطن المدعي شامل لجميع انواع الاحساس ولئن سلم لا يستقيم
الادراك العقلي بالة جسمانية فان المقصود فيها مخصوص والعام
المشترك فيها لا يتعين فيما منقسم بتقريره انا نيدرك الامر العام المشترك
فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتعين فيما منقسم هو الة جسمانية
لان المقصود فيها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك العقلي
بالالة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية
الحالة في الالات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها في
لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات او
في المجردات كذلك وان اريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر
عن التعين الناشي عن محلها فلا نم ذلك لجواز ان يكون مشتركة
في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسم كما ذكرتم قلتم ان
الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها
مع قطع النظر عن محلها بل الروح الانسانية التي يتعلق المعقولات
بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز لما سلف بيانه ولا يتجزى وهو
لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر لكونه كذلك
ولا يدرك بالحس لان المدركات الحواس من عالم الشهادة وذالك كذلك
لانه من حيز عالم الامر وانظر ان قوله لانه من حيز الامر دليل لجميع
ماذكر من المدعيات الاربع نعم الحس يتصرف فيما هو من
عالم الخلق العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى
قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة
وهي الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها ومدر
كات الحواس الخمس عندنا وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت

الكم ص

وعالم

وعالم الغيب وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل
كما اشار اليه الشيخ بقوله والعقل يتصرف فيما هو من عالم الامر
ومدركات العقل اما كليات حقايق الاشياء او الجزئيات
المجردة وليس للواجب حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن ايضا
ادراك ذاته بخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب
الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد
يتصور المحال فلا يصح قوله والعقل يتصرف فيما هو من عالم الامر
قلنا المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره
الا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلاء وشريك الباري
فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحال وشريك الباري يتصور
بان شيئا له صفات مثل صفات الباري واما ان يكون مركبا
مثل ان نطق انسان فانا نتصور اولا جزئيه اللذين هما غير محال
ثم نتصور بين ذينك الجزئين تاليف مخصوص على قياس التاليف
الموجود من اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الذوات وذلك
التاليف من جهة ما هو تاليف يتصور لسبب ان التاليف من جهة
ما هو التاليف من جملة ما هو موجود فيتصور هذا التاليف الذي
هو محال ليس من حيث انه محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن
فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعتبر له نسبة مخصوصة الى الموجود
ويتصرف العقل فيما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركه منه
او بالمقايسة اليه لا يقال العقل يحكم على الواجب بانه عالم قادر
الى غير ذلك من المعقولات والحكم على الشيء بدون تصوره
محال فيكون من قبيل مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه
اما اعراض او سلوب او اضافات وليس شيئا منها واجبا بالذات

كالمحال

ولا موجبا للعلم بحقيقته المخصوص المتعالية عن ان يحيط بها الافهام
ويحوم حولها الاوهام وما هو فوق الخلق والامر وهو خصوصية
ذات الحق الباري فهو محجوب عن الحس والعقل لما بينا وليس حجابه
غير انكشافه الذي هو ظهوره اما بالذات او بالايات و
المظاهر التي لا يعد ولا يحصى فان قيل قد ورد في بعض الروايات
عن النبي ع ان لله تعالى سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها
سبعمائة وفي بعضها سبعين الفا مع ان الظاهر ان هذه الاعداد
المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة بذكر
عدد ما لا يراد به الحصر والتحديد بل التكثير فكيف جعل الحجاب
منحصرا في انكشافه قلنا ان مرجع ذلك الحجب هو انكشافه وتنوعه
باعتبار التعينات كما اشار اليه ع حيث قال حجابه النور
فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو الظهور وتنوعه بالنسب
والاضافات ولا نهاية لها وبمراتبها لمن يعيد بمرتبة من تلك
المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له مانعا
عن وصوله اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتعين بالاضافة?
اضافة الى المحجوب حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف
والظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته كالشمس فان كثرة نورها
وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن الاحاطة بجرمها وظهرت عليها
ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله لو انتقبت لبيرا? انتفع بها قليلا
ضعيفا لا تشتعلت اشتعالا كثيرا وظهرت ظهورا اقوى فثم
الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بخصوصها بل يدرك
بصفاتها على وجه العموم وغاية السبيل اليها الاستشعار
والادراك بانه لا سبيل اليها لانه يجوز ان يكون مقتضى

ان يحيط ادراكها بجرمها فاذا احتجبت حجابا ما قوي الابصار
ع

ذاته تعالى الحجب عن الاعراف لا يحيط بخصوصها في قوة مدركة ولا
ينكشف لها فضلا نهاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك
كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك تعالى عما يصف الجاهلون
ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول
اعاذنا الله واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا في زمرتهم
فصل للملائكة التي هي المبادي المفارقة ذوات حقيقية
غير مفتقرة الى شيء اصلا ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما
ذواتها الحقيقية فامر مطلق بخلاف ذواتها المضافة الى
الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود
من موجودات الموجودات المشاهدة ولا شك انها مادية
ملاقيها في اليقظة ملاقاة روحانية مخصوصة من القوة البشرية
التي من النفوس الناطقة المجردة الروح الانسانية القدسية
المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد لنحو العلوم
والادراكات فان الاستعداد اشخاص الناس لقبول الفيض من
مبدء المفارق والاتصال بذلك المبدء متفاوت شدة وضعفا
فمنهم من يشتد فيه ذلك الاستعداد بحالته حتى لا يحتاج في ان يتصل
بالعقل الفعال وان يتقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم بل يكون
كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى
شاء حصلت جميع عنده فيكون كانه قد علم كل شيء من تلقاء
نفسه وهذه القوة وهي اعلى مراتب القوة الانسانية تسمى قوة
قدسية فاذا تخاطبها تمثيل وكناية عن الافادة والاستفادة
الجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق وترك الشغل المختص به

والامام

المتعلق بالبحث فيفيض من المتخيلة ما يفيض على النفس الناطقة
القدسية فيحاكيه المتخيلة ما فوق المحسوسة فيتمثل لها الملك صورة
بحسب ما يحتملها الروح الانسانية او بحسب ما يحتمل ذلك الملك
هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو الجوهر المجرد
بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملابسات الحواس وتقدسه
عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متخيلا حتى
يلزم استحالته بل تمثله هو ان يصير تلك الصورة المثالية
آلة يتادى بها المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن
الجسماني في اليقظة آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها ولهذا
يظهر معنى قوله عليه السلام من رآني في المنام فقد رآني اي رأى
صورة ومثالا ما يتادى بها المعنى الذي في النفس الناطقة
اليه لا انه رأى جسمي وبدني واذا تصور المجرد بصورة خيالية
فيرى ملكا على غير صورته اي على حالة وهيئة لا يكون
الملك عليها في حد ذاته ويسمع كلامه بعدها هو وحي ملقى
في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحي بالموحى
اليه او يكون لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون
مع ظهور الموحي به او لا مع الظهور فهذه طرق ثلثة موصلة
الى المعارف اليقينية لا من طريق الكسب الاول وحي الالهام
وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة غليظة فيضا من غير
ان يظهر الموحي به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي فان كان
مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان
وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة

وهو المعرفة

وهو المعرفة الالجائية التي يكون مع ظهور الموحي به ثم
الجاء المكاشفة قسمان الجاء الصنع والجاء النطق فمن
الالجاء الصنع ان يتمثل للموحى اليه صحف مكتوبة موجودة
من عالم الغيب اما في انسلاب بين النوم واليقظة او في يقظة
صريحة بيقدرة [?] ويستفيد منها المعارف وهذا النوع من الوحي
قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يتمثل له
صور عجيبة على اشكال غريبة او وقائع مخصوصة تحاكيه لما
يتادى اليه من المعارف والغلط في هذا القسم كثير لاحتياجه الى
التعبير ويكون الصريح منه قليلا والالجاء النطقي قسمان
هتاف وعيان اما الهتاف فعنوان يسمع الموحى اليه كلاما
منظوما مفهوما ولا يشاهد احدا متكلما وان احوال نبينا ص
في مبادي الوحي كان على هذا الوجه واما العيان فهو ان يشاهد
المتكلم ويسمع كلامه اما في صورة الانسان كما يرى نبينا جبرئيل ع
في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية واما
في غير صورة غير انسان كما كان يراه في صورة الطير وفي غيرها
من الصور والالجاء النطقي يكون الاكثر منه محكما صريحا او متشابها
فيه قليل لحاجته الى التعبير والثالث وحي الاتحاد وهو ان
يتصل الموحي بالموحى اليه فيتنور بنوره ويتروح بروحه
ويصير هو سلطانا عليه نازلا بجنوده فيأخذ يده به ويسمع
سمعه به ويبصر بصره وينطق لسانه به والكلام كلامه وكذا البطش
والقدرة والرحمة ومنه قوله لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل
حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به
يبصر ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول

القسم لا عقليا روحيا يتقوم به الموحى اليه

بالنوافل وان كان يجري على لسانه ويظهر صورته الآن الكلام

قوله علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة
ربانية وتفسيره الوحي بالقاء روح اي اشرف من مراد الملك
اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تتعلق مقدره كحصولها
للروح الانساني بلا واسطة بتناول اقسام الثلثة وذلك
الالقاء انه هو الكلام الحقيقي فانه الكلام وان اطلق في العرف
العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن اذا تاملنا
في حقيقته وجردناه عن العوارض الحسية وجدناه شيئا به تحصيل
الصورة الحاصلة في باطن من يقتدر للاعلام والافاضة
بباطن من يقتدي للاستعلام والاستفاضة كما اشار اليه بقوله
انما يراد به تصوير ما تتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب مثلا
في ان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للاخر من النقوش العلمية فاذا
عجز المخاطب المفيد من مس باطن المخاطب المستفيد بباطنه من
الحاجز التي يتحصل مثل نفس الحجاب بين الباطنين من سوابق
من الظاهريين اي من سواتر من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل
ذلك المعنى ويؤديه الى باطن المستفيد بكلام بالصوت او كتب
او اشارة واذا كان المخاطب المفيد روحا لا حجاب بينه وبين
الروح المستفيد ولا حاجة هناك ان اطلع عليه اي اطلع على الروح المستفيد
اطلاع الشمس مثل ظهور الشمس على الماء الصافي فكما ان الشمس
اذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفياتها فيه كذلك الروح اذا اطلع
على الروح فانتقش منه وتمثل حقيقته عنده ولكن المنتقش في
الروح من شانه ان يسري الى الحس الباطن اذا كان قويا كما سبق
بيانه لا على انه ينتقل في نفسه من التعقل الى التخيل بل على ان
حصوله للنفس مجرد الجد القوة المتخيلة لان يفيض عليها مكشوفا

باطن ۲

باللواحق

باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا
بعد النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا فينطبع ذلك
المنتقش في القوة المذكورة التي هي الحس المشترك فيشاهد
مثل مشاهدة الوارد عليه من خارج فيكون الموحى اليه يتصل
بالملك بباطنه متعلق بالموحى اليه ان الموحى اليه بباطنه
يتصل بالملك الموحي اتصالا عقليا ويتلقى الموحى اليه وحيه
الذي هو الكلام بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة
حاصلة في القوة المتخيلة ولكلامه اصوات مسموعة مخيلة
فيكون الملك والوحي يتادى كل منهما الى قواه المدركة من
جنبيه كما ورد لكن الحاصل في العقل يكون امرا واحدا انيا
بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا متعددة منها التفصيل
والتخيل الى يوم انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة
والعقول الفعالة على وجه بها يفيض ابتداء على القوة المتخيلة
صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض على النفس الناطقة اولا
وليعرض فعليه انه يتادى الملك والوحي الى قوته المدركة من وجه
واحد ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي
ثم يرى الموحى اليه ويشاهده كما روي عن النبي صلعم انه كان اذا
انزل عليه كرب لذلك وتربد وجهه فلما اقلع عنه رفع رأسه
يعني ان هيبة الخطاب وابهته وهيبة ذي الجلال اخذت مجامع
قلبه وثقل القول الذي اوحي اليه او دهشته عن العالم وقال
الله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فاذا كشف عنه هذه
الحالة وجد القول المنزل بينا ملقى في الروع واقعا موقع
المسموع والوحي اما ان يكون بحيث يرد الموحى من الطباع

الدهش م

البشرية الى صفات الملكية كما اشار اليه م حيث قال احيانا
ياتيني يعني الوحي مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم
عني وقد وعيت عنه ما قال او يكون بحيث يرد فيه الملك
الى اوصاف البشر فيتشكل كما اشار اليه ايضا م حيث قال
احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فيعلم من هذا ان في بعض
اوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى اليه في جميعها فقوله
لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منها ليس
معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه وبين ما هو المراد منها
لا يظن ان القلم آلة جمادية او اللوح بسيط او الكتابة نقش مرقوم
لان القلم هو الصادر الاول عند الحكماء ولا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
كما سبق فلا يكون القلم آلة جمادية ولا شك ان اللوح المنسوب الى ان
ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون معناه المتبادر منه بل لا يمكن ان يكون
الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما بل القلم ملك
روحاني هو العقل واللوح ملك روحاني مجرد هو النفس والكتابة
تصوير الحقائق في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة كما ان
الكتابة المحسوسة ايضا هي تصوير النقوش في اللوح فالقلم تلقى
ما في الاجرام اي ما في الله علم تعالى ويحتمل ان يكون معناه ان القلم يلقى
ما في الاجرام اي ما في نفس النبي من المعاني واحواله المختصة به اما
بطريقة الاشراق من المبدء الاول واما بطريقة استلزام العلم
بالاسباب العالم بمسبباتها وستودعه اي يطلب اللوح بالقابلية
الذاتية ان يودع ويخزن عنده ما يلقاه القلم بالكتابة
الروحانية اي بتصوير القلم اياه فيه ويحتمل ان يكون
ستودع بمعنى يودع يعني ان القلم يودع ما في الاجرام في اللوح

ليس معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه وبين ما هو المراد منها

على ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه و الصادر الاول م

مفصلة م

بالكتابة

بالكتابة الروحانية واياما كان ففيه اشارة الى ان
في اللوح تفصيلا اذ الكتابة لا تتصور الا عند الترتيب و
التفصيل فينبعث القضاء الذي هو عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع من القلم لان القلم الذي هو العقل الاول او عالم
العقول او بتوسطه وانتقاشه بصور الحقائق وكمالاتها
على وجه الاجمال صار ما في العقول متحققا منتقشا بها على ذلك
الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور التي هي القضاء بسبب
القلم محله عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء عند
الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وينبعث التقدير من اللوح وفي بعض
وفي بعض النسخ فالتقدير وذلك لان التقدير لما كان عبارة
عن الخروج من الوجود العلمي الى الوجود العيني باسبابها وشرائطها
على الوجه الذي تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل
في المراتب العلمية اولا ثم بالتحقيق في العيني ثانيا كما نشير
اليه وكان ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح
ليس فيها تنزل بل وجود في العقول والواجب في مرتبة واحدة
من الاجمال الصرف واذا حصلت في اللوح صارت مفصلة فلا جرم
يكون التقدير منبعثا من اللوح والتقدير عند الاشاعرة عبارة
عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها المخصوصة
اما القضاء فيشتمل على مضمون امر الواحد وهو العلم الواجبي
البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى بعينها
حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه والتقدير يشتمل على

مضمون التنزيل اذ التقدير لا يتحقق الا بالتنزيل في المراتب تقديرا اي بمقدار ما يقتضيه قابليات الاشياء معلوم للعلم الحق بالاصلح في العالم الكل وفيما ان في مكاتب المرتبة التي هي التقدير تسمى المقدر ويتنقل من الاجمال الى الملائكة التي في السموات وهي نفوسها ليصير مفصلا ثم تفيض وتنزل الى الملائكة التي في الارضين وهي النفوس الكاملة الانسانية وحصول اخر تنزلاته العلمية ثم تحصيل المقدر في الوجود فان العالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير الذي يحصل هو بتحقيق من الانسان فكما ان يتصور بالذات حصول الروح في غاية الاجمال كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا مخطرا بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا في قوته الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادة الاثار فيه كذلك لما يحدث في الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كلية في النفوس الفلكية المجردة وجزئية في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجوده في العين ... السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسببيته سببا لانه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السببية لم يكن واجبة لذاته والا كان سببا دائما ولم يكن ايضا ممتنعة بالذات والا لم يصر سببا قط فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته بسبب اخر وهكذا حتى ينتهي الى مبدء يترتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فان قيل يجوز ان يكون انتفاء سببيته لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم صار سببا ويجوز ان يكون الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدء يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا

انه لا يجوز

انه لا يجوز ان يكون هذا العدم عدما سابقا والا يلزم انه لا يكون سببية حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم الطاري عليه فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فيتحقق مدخلية الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى مسبب الاسباب لا يقال كيف يجوز ان ينتهي الى المبدع مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها وترجيح احد المتساويين على الاخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية فلنا ان الاسباب كل حادث سلسلتين احدهما طولية وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل فلو لم يحدث في عالم الكون طبعا حادث او اختيارا حادث الا عن سبب ويرتقي الى مسبب الاسباب فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث في البين قلنا يجوز ان يقتضي بعض من القدماء امرا قديما التجدد والتعاقب او يجوز ان يقتضي ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا يقبل ذلك الماهية الوجود في اكثر من ان واحد مع ان وجودها هو المقتضي للعلة التامة القديمة فيلزم التعاقب او زاد ذلك الماهية والا لزم التخلف الخ فيحقق الحوادث وصارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام حتى يخلص عن مضايق الاوهام ولا يجوز ان يكون الا ان

فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية
فان اعتقاده النفع مثلا في الامر النافع الذي الخارجية
هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره السابق عليه
اذ الاختيار السابق ايضا فرع لاعتقاد من الاسباب التي ليست
باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب الذي في حركات
الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لفيضان ذلك الاعتقاد مثلا
اعدادا قريبا او بعيدا والترتيب يستند الى التقدير الى ترتيب
الخارجي هو يتوقف على التنزل في مراتب العلم كما يشير اليه والتقدير
الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان التنزل لا يكون الا منه
والقضاء تنبعث عن الامر الذي هو العلم البسيط الواجبي لان
العلم الذي هو محل القضاء متاخر عنه فتاخر القضاء عنه بالطريق
الاولى وكل شيء بقدر قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
اي خلق كل شيء بمقدار يقتضيه لاستحقاقه الذاتي
للاعيان والقدر الحاصل في علمه تعالى سواء تعلق الخلق
بوجوداتها او بكمالاتها اللاحقة لها قال الشيخ في تعليقاته المعدوم
على الاطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة
ولكن الممكن فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولا ما لما كان يوجد
انتهى وهذا الاستحقاق هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه
سر دقيق يعبر عنه بسر القدر فقط لما بين استناد الافعال
الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو راي اهل الحق وكان المعتزلة
يتوهمون ان لا مدخل للقضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم

اخر ينقل الكلام اليه ويتم
فيتعين ان يكون الاعتقاد
ع

هو ذلك التنزيل المخصوص
في المراتب يستند الى القضاء
الذي هو ...

صريحا فقال فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار باختياره
اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته به من غير استناد الى امر
اخر خارج عن ذاته استكشف عن اختياره وهو تعلق ارادته
وقيل هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان
كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول
وجوده وليس كذلك اذ يعلم بالضرورة انه لم يكن في بعض من ا
الزمان ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك
عنه ان لا يقدر على الانفكاك عنه وهو باطل اذ كل من
اراد شيئا او اختاره يمكن ان لا يريده ولزم القول بان
اختياره مقتضى فيه من غيره لان المفروض انه غير حادث فيه
فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم
يكن صادرا عنه فيكون من غيره فلا يكون هو مستقلا
في فعله باختياره ومع ذلك يجب انتهاؤه الى الاختيار
الازلي فيه ان هذا الدليل يدل على انه غير صادر عنه بل على انه
غير صادر عنه بل على انه غير صادر عنه بالاختيار ونفي الخاص
لا يستلزم نفي العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب
فالجواب انه لا يكون فعلا اختياريا حينئذ بل يتطرق اليه شائبة
الايجاب في يجوز ان يرجع ضمير غيره الى الاختيار فيصح الملازمة
لكن في بطلان اللازم تامل وان كان حادثا وكل حادث
محدث فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه لان المفروض
ان معلول حادث ومحدث احدثه وذلك الحادث الذي به
يصير الانسان فاعلا اما اختياره اخر صادر عنه او غيره فان
كان الاول ينقل الكلام الى ذلك الاختيار ويتم اليه اشار بقوله

النهاية

فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار ونهايته الى غير
وهو خلاف الواقع او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار
وهو لا يخلو ان يكون من ذاته فقط والا لزم ان يكون موجبا
والموضوع خلافه فيكون مجعولا على ذلك الاختيار من غيره كان
ذلك الاختيار حاملا له على فعله وينتهي الى الاسباب الخارجة
عنه التي ليست باختياره وتلك الاسباب لا يذهب الى غير النهاية
فينتهي الى الاختيار الازلي وهو علمه القديم الذي اوجب ترتيب
الكل في الخارج على ما هو عليه لان الاشياء صادرة عن
ذاته بذاته لانه يجب ان يكون ذاته القديم سببا تاما لواحد من
الاشياء وان لم يتحقق شيء اصلا واذا كانت سببا تاما له
يلزم من تحققها تحققه والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها
فاذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول
انه يجب ان يكون علة تامة لواحد اخر مثلا منهما لما ذكرنا وهكذا
حتى ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر انه تعالى عالم
بالاشياء علما سابقا على صدورها منه فكل ما اقتضاه ذاته مع
علمه بانه صادر منه فهو مراد له لان الصادر عن الشيء
بالذات اما طبيعي او ارادي وكل فعل الصادر عن العلم فانه لا يكون
طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذن يكون الاشياء وكلها
واقعة بالارادة الابدية والاختيار الازلي اما ابتداء او
بواسطة واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء فلانه
معلوما له من حيث هي كذلك مقتضى لذاته ومطلوب له بذاته وكل
ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه معلوم مراد له فيكون
عين علمه تعالى فيكون مقتضيا بالذات على وجودات الممكنات وعلى

الترتيب

الترتيب الذي عندنا فالاختيار الازلي الذي هو علمه تعالى اوجب
ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي هو عليه الكل ترتيب
خارجي وهو فرع وتابع للترتيب العلمي فان قلت ان ينتهي الى اختيار
حادث عاد الكلام من الراس بان نقول هذا الاختيار الحادث
ان كان من حادث اخر وهو ايضا من حادث وهلم جرا فيتسلسل
الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى الاختيار الازلي فتبين من هذا
وظهر مما تقدم ان كل ما يجيء حادث من خير وشر يستند الى
اسباب المتبعثة عن الارادة الازلية فصل لما كان مذهب
بعض المتكلمين وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك ساير
الفرق ولا نزاع للنافيين في جواز الانكشاف التام العلمي
ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع
انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك
ثم اذا ابصرنا وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم
اذا فتحنا العين حصل لنا نوع اخر من الادراك فوق الاولين
نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة او مكان
فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة
والجهة وان يتعلق بذاته تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وساير الفرق ينكرونها
فالشيخ رحمه الله اراد ان يبين ما هو مذهب ذلك البعض فقال
كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان
والعام لا يقع عليه الرؤية ولا يشبك اي لا يدرك ولا يحاذي الحاسة

كان الحق وان الشيء المخالف فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او
او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ما ثبت وجوده
في ذاته الخاصة بعينه من غير واسطة استدلال ان اراد ان المشاهدة
يطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم
المشاهدة على ادراك مجرد علم وجوده من غير استدلال ولئن سلم فنقول
انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا واسطة النظر فلم اخرجه
عن المشاهدة وما ذكره في حيز الاثبات لا يشبه وان اراد انا نصطلح
على ان ذلك اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة
الى الاستدلال المشار اليه بقوله فان الاستدلال على الغايب لان
الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه
لو كان حاضرا لا احتياج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس
بغايب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعده فلا فحينئذ لا فرق
بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف
حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غايبا والاخر
ليس بغايب لا يخ عن التحكم الا ان يقال ان ما لا يتوقف وجوده
على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكلي هو الجهل المحوج الى
النظر او نقول ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فكانه
لم يحضر والغايب ينال بالاستدلال فيه بحث لانه ان اراد ان جميع
كل غايب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان
اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا وما لا يستدل
عليه ويحكم مع ذلك بثبوته بلا شك فليس بغايب يرد عليه
ما تقدم آنفا فلا يفيده فكل موجود ليس بغايب عنه تعالى
اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخ عنهما فاذا انتفى الغيبوبة

تقيس

تقيس الحضور فادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة
اما بمباشرة وملاقات كما في ادراك اللامس والذايقة
اذ لا بد في كل منهما من ان يصل الحامل للكيفية المدركة الى
القوة المدركة مثلا يجب في ادراك المتنعم ان يصل الحامل
للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها واما من غير مباشرة
وملاقاة كادراك القوة الباصرة وهذا هو الرؤية وفيه تامل
لان الرؤية كما حصلت منسبتها بالغير اما ان يكون من غير مباشرة
وملاقاة واما ان يكون كذلك ادراك متعلق بوجود خاص بعينه
من غير توسط استدلال اذا كان من غير مباشرة وملاقاة
يكون رؤية فغير معلوم والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس
ذلك بالاستدلال كما سبق فجايز على ذاته مشاهدة كما ان ذاته
فاذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال فظاهر ان ذلك التجلي
وكان بلا مباشرة ولا مماسة كان رؤية لذلك الغير ان اراد
انه تع منكشف على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن
لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى مدرك بالادراك المخصوص
الذي يحصل لنا عند الابصار المسمى بالرؤية فمم وما ذكر في
بيانه لا يفيده ولا يجوز المباشرة التي هي انتقال المتحقق لبشرة
الى البشرة الاخرى في حقه تعالى اذ لو جازت المباشرة بالنسبة اليه
المشار بقوله حتى لو جازت المباشرة تع عنها لكان ملموسا
او مذوقا او غير ذلك من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما تبين
جواز رؤيته تع بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها
بما هو مسلم عند الخصم فقال واذا كان في قدرة الصانع ان
يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر اذ اذا كان الصانع

قادر اعلى ان يجعل العضو البصري الذي بعد البعث بحيث يحصل
الادراك بلا مباشرة وملاقاة فيخ قدرة الله ان يخلق هذه
الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى من ذلك كما
اشار بقوله لم يبعد ان يكون مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف
ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما يشركون لتفسير قوله يعني ان الكلام
الذي يأتي عقيبه شرح لقوله فلا يبعد ومنوطه ومنوط به وهو
كل شئ يخفى فخفاؤه اما لسقوط حاله ومرتبته في الوجود حتى يكون
وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة
قوته وعلو مرتبته وعجز قوة المدركة عنه وكون حظه من وجوده
قويا وافرا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته
اذا نظرت اليها انسحرت وعجزت عن ادراكها وخفي شكلها عليها وتميز
ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا يصلح لان يكون متعلق
الادراك او يصلح له ولكن يعجز القوى الدراكة عن الاتيان بادراكه
شانه ان يتعلق بها واما ان يكون خفاؤه لستر يمنع الادراك
عن الوصول اليه والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر
وما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشئ
واما ملاصق غير مخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة
الانسانية التي غشيته اي غشيت تلك الامور ذلك الحقيقة
فتذكير الضمير باعتبار تاويل الحقيقة الانسانية بالانسان
فلذا اي تلك الحقيقة خفية فيها اي في تلك العوارض لان
الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق
الغريبة كما يلوح من كلام بعيد هذا مع انه ان يكون المخالط الساتر
حقيقة هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال

فيكون

ذ العود من غير تشبيه ولا تكييف
اذ ليس لها بابعد ..

فيكون الحقيقة حقيقة في المحل والعوارض لا في العوارض فقط
والساتر المخالط لا يخرج عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما
لكان مباينا لها اذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة تقتضي
خروج كل منها عن الآخر فلا يكون جزءا فتعين ان يكون
مباينا وكذلك الحال لتباين الامور المحسوسة في كونها محفوفة
بها الا ورود حالة عنها فالعقل يحتاج الى قشرها اي الى ازالة
تلك الحجب عنها حتى تخلص عن هذه الموانع فاذا حصل له
الخلاص منها وصل الى حقائق كنهها والملاصق مثل الثوب
اللابس وهو في حكم المباين بل هو مباين حقيقة والملاصق
والمباين يخفيان ويجعلان الشئ مخفيا لتوقفهما الادراك
وجعلهما اياه موقوفا عندهما لانها او يتلك المدرك موقع ادراكه
اولا عليها فلم يصل الى ما بعدها المحجوبة بها فيكون الموضوع
يخفي الحقيقة الحالية لما يتبع انفعالاته اي بواسطة عروض
ما يتبع انفعالات الموضوع من اللواحق الغريبة لان استعدادات
المحل واحواله مدخلا في فيضان احوال مخصوصة عليها او يحجم
بقول كالنطفة التي يكتسي صورة الانسانية فاذا كانت
كثيرة معتدلة لا يميل كيفياتها الى الافراط والتفريط كان
الشخص عظيم الجثة حسن الصورة اذ بالكثير يصير جثتها
عظيمة وبالاعتدال يتناسب الاعضاء وكيفياتها فيصير حسن
الصورة وان كانت بالعكس قليلة كان الشخص المتكون منها
بالعكس ان يكون صغير الجثة قبيح الصورة لانتفاء اسباب العظم
والحسن وكذلك يتبع طباعها المختلفة اي يتبع اختلاف حقيقة
النطفة احوال غريبة مختلفة كما يشاهد في الاختلافات التي بين

بالفعل

الجلية

عليها

ومعنوي في
الاتصال بر

الثواني الجيد ابا انت فصل القرب نوعان صوري وهو قرب
مكاني فكما ان غاية القرب المكاني هو اتصال احد الجسمين
بالآخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوي هو اتصال احد
الشيئين بالآخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوي بالاتصال
والحق غير مكاني لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخلو
اما ان يقوم بذاته او بغيره ولا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف
للوجوب الذاتي فيتعين ان يقوم بذاته وح لا يجوز ان ينقسم
اصلا لان المتحيز بالذات فوقه غير تحته وكذا يمينه غير يساره
فيجب ان ينقسم والانقسام يستلزم التركيب المنافي للوجوب
الذاتي فلا يتصور فيه قرب او بعد مكاني والمعنوي اما الاتصال
من قبيل الوجود واما الاتصال من قبيل الماهية اي القرب المعنوي
الذي هو المناسبة المخصوصة اما من جانب الوجود او من جانب الماهية
لا جائز ان يكون من جانب الماهية لان الاول الحق لا يناسب شيئا
بوجه من الوجوه في الماهية اذ لا ماهية له كما سلف مفصلا حتى يكون
له مع شيء مناسبة مخصوصة في الماهية فليس لشيء اليه نسبة او قرب
او بعد في الماهية فيتعين ان يكون من جانب الوجود والاتصال
الوجودي الحقيقي في الواقع قربا او قربا اشد من قربه تعالى بالاشياء
يعني ان طبيعة الاتصال الذي هو القرب الحقيقي في الوجود و
لكن لا يمكن لها فرد قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات
وكيف لا يكون كذلك وهو مبدء كل وجود ومعطيه كما سبق
بيانه فيكون جميع الموجودات حاصلة منه فيكون له تعالى
معنوي وارتباط ذاتي بتلك الموجودات بخلاف ساير الماهيات
فانها من حيث ذاتها اجنبية عنها بعيدة منها لم بواسطة انها لم

هو

تقدمتوا لتحصيل الاتصال بالوجودات وقربها وان فعل
بواسطة فلولا واسطة واسطة والواسطة من حيث هي
غير مرتبطة لشيء بل من حيث انها متحققة وتلك الحيثية تكون
من الغير وهو اقرب من الواسطة اذ الواسطة يصير بسببه واسطة
فليس فيها الا اتصال الذاتي كالشمس فانها انما تفعل الضوء
في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس
اشد من قربه من الكوة بل لا نسبة بينهما في القرب كما لا يخفى
فلا قرب اشد من قربه من الكوة بل لا نسبة واذا الممتدة قربه
فلا خفاء بالحق الاول من قبيل سائر ملاصق او مباين لان
لان الخفاء من هذه الجهة انما يتصور في المكانيات وقد
ينزه الواجب تعالى عنها والغياوة تنزه الحق الاول عن مخالطة
الموضوع ولا يلزم ان يكون محتاجا اليه وتقدس عن عوارض
الموضوع وعن اللواحق الغريبة فانه ليس في ذاته لا يلزم من
تنزهه عما ذكر ان لا يكون بالنسبة في ذاته يجوز ان يكون له عوارض
ذاتية ساترة اياه الآن بين ان العوارض الذاتية ايضا
هناك منتفية اذ ليس في الخارج الا ذات بحت ينتزع عنها العقل
اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما من حيث اضافتها الى
شيء والعقول يكون لها ساترة له في غاية الاستيعاب تامل فقد
لا وجود اكمل من وجوده لانه تام وفوق التمام كما مر ولا شيء
من الموجودات كذلك فيكونه اكمل منها فلا خفاء به من جهة نقص
الوجود فهو في ذاته ظهور اذ اسباب الاخفاء عن ذاته تعالى
منتفية بالكلية كما بينه ولشدة ظهوره باطن وكيف لا يكون كذلك
والحال انه به ظهر كل ظاهر كالشمس فانها يظهر كل شيء تحت الاعتبار

ليس

ويستنبطون عنها الا عن خفاء بل العجز عن ادراكها تعبير الشفق الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق لان الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجود الذاتي ولا اختلاط له بالاشياء ولا بالمحلية ولا بالحالية كما سبق بل تفرد في ذاته بلا غواشي غريبة وعوارض خارجية ومن هناك اي ومن اجل عدم الاختلاط ونفوذه عن العوارض ظاهرية وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته لانها معلولة للذات ورتبة المعلولية التاخر وبعد ظاهرية ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علمه بذاته ولا شك في ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد ظاهريته والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها اعتبر معها شيء اخر اذ كل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها ولكن تلك صادرة من ذاته المجردة من حيث وحدتها اي من حيث انه لم يكن معها شيء فمن حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته يعني ان ذاتها من حيث هي ظاهرة وهي بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها الذي هو عين ذاته يظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى لكل شيء بشيء اذ ما من شيء من الاشياء الا ويدل عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل في كل شيء له اية دليل على انه واحد وهو ظهور بالايات بالكثرة وبعد ظهوره بالذات كما الخفي وظاهريته الثانية متصل بالكثرة واما من قبل اسباب الظهور التي هي الايات واما من ظهور ذاته لذاته عليه ونبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة وهي علمه بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشا الظاهرية الثانية لان العلم بالذات

بسبب

نسبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها في العين ووجودها في العين سبب لظاهريته الثانية لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور اي لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء مستفادا من الامور الصادرة عن قدرته كما يدرك الاشياء المحسوسة اي كما نستفيد نحن ادراك تلك الاشياء من جهة حضورها وتاثيرها فينا اذ لو كان علمه بالاشياء كذلك فيكون الاشياء هي الاسباب لعالمية الحق وهو باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقص المنزه عنه ولانه تعالى يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته فيكون علمه بالاشياء مستفادا من علمه بالذات لا من الخارج والى بيان اخر اشار بقوله بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته لذاته لا من الخارج لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستفادة المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين ذاته كما هو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال المخلصين الاحدية وكانت قدرته او لازمة لها والقدرة لا يمكن ان يعقل بدون تعقل المقدور فلحظ من القدرة والعلوم الحاصلة لذاته تعالى وان كانت باجمعها صادرة عن ذاته تعالى لكنه يجوز ان يكون بينها ترتيب في وجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان العلم الحق الاول بطاعة العبد الذي قد ظهر منه سبب لعلمه بانه ينال رحمة وعلمه بانه اي بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بانه ما ان اذا دخل الجنة لم يعده الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية في الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التي بالذات وقيل يقال على وجوه خمسة عند الحكماء فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي وهذا قبل

المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره

لا يجامع مع البعد اعني انه قبل يكون لنفس قبلية فقط منشأ
عدم المجامعة مع البعد وقد اعتبر في تلك القبلية اجزاء الزمان
اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر بالنسبة الى ما يقع في
آخره واما دون ذات تلك الاجزاء من حيث هي كالجزء الذي هو
اول شهر بالنسبة الى الجزء الذي آخره فلو كان بعض تلك الاجزاء
علة موجبة للبعض الآخر منها لا ينتقض تعريف القبل بالزمان
بان تلك الحيثية لان منشأ وعدم اجتماع السابق مع اللاحق
بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لان
قبلية السابق بهذا الوجه تقتضي ذلك غاية ان يجتمع في اجزاء الزمان
تقدم زماني وتقدم بالطبع ولا محذور في ذلك نسخ كالمفصل بالنسبة
الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف
ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون
الآخر اي الذي يكون محتاجا اليه ولا يكون علة موجبة له مثل
الواحد للاثنين ويقال قبل بالترتيب اي هو قبل اعتبر فيه
الوقوع في المرتبة وهو اما حسي كالصف الاول قبل الثاني اذا
اخذت من جهة القبلية او عقلي كالجنس بالنسبة الى النوع اذا
اخذ في جانب الاعلى قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا المتقدم
بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخرى فيكون
بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما البعد المطلق فذلك ما هو ترتب
هيئة المنسوبين الى نهاية المنسوب ويقال قبل بالشرف وهو
قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه مثل كون ابي بكر
قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود وهو قبلية العلة
الموجبة على معلولها ويكونان معا في الزمان لكن لا يكونان

(معا)

معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب وذلك لان وجود
ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا او ما وجود هذا او وجوبه فحاصل
من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب
مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معا لا يتأخر
كون الشيء عن ارادة الله تعالى في الزمان اذ لا يمكن تخلف
المراد عن تعلق ارادته تعالى كما هو مذهب اهل الحق لكنه يتأخر
في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول
كان الشيء فاراد الله تعالى وهذا الترتيب العقلي المصحح لدخول
الفاء على المحتاج هو العقلية المشتركة بين القبل بالذات
والقبل بالطبع ونقل ليس علمه بذاته مغايرا لذاته بل
هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته
كما سبق بيانه وذلك مفصلا وفيها اي وفي تلك الصفة التي
هي العلم بالكل الكثرة الغير المتناهية بحسب ما بإزائه القوة و
القدرة الغير المتناهية باعتبار تعلقها بالمقدورات التي
لا تحصى فلا كثرة في الذات بعدية ذاتية فان الصفة التي
فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات بل هو يكون الكثرة
فيما هو بعد الذات اي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة
بالذات كثرة في نفس الذات بل تكون الكثرة فيما هو بعد
الذات بعدية ذاتية فان الصفة التي هي العلم بعد الذات
لا بزمان بل بترتيب الوجود لان الذات علة موجبة لها لكن
لتلك الكثرة ترتيب سببي ومسببي يرتقي تلك الكثرة وينتهي الى
السبب في ذلك الترتيب الى الذات بطول شرحه وتفصيله وبيان ذلك
اجمالا ان الترتيب في الوجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب

الذي بينهما باعتبار وجوداتها العلمية والترتيب يجمع الكثرة
المتفرقة في سلك واحد في نظام والنظام وحدة بانه يصير
تلك الكثرة واحدة ثم واذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان كل
في وحدة هي ذلك النظام فاذا كان كل كل يعني كل مركب متمثلا
في قدرته وعلمه ذهب الشيخ ابو علي الى ان علمه تعالى بالاشياء وعين
قدرته عليها اذ المجرد علمه بما يتمكن من الايجاد فلو كنا نعقل الاشياء
بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك
لان معنى القدرة فينا هو ان نتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك
يتعلق بالقوة المحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز
في الاول كان علمه بالمقدور كافيا في ان يوجده فيكون
علمه قدرة لكن كلام الماتن يدل على ان القدرة مغايرة
للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث قال
قوله فلحظ الكل على قوله لحظ القدرة المستقلة ومنهما ان من
القدرة والعلم تحصيل حقيقة الكل مفرزة مقواة عن اللواحق
الخارجية المادية على وجه الكلية ثم يكتسي المواد وعوارضها
باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم متعلقان
بالحقائق المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات
على وجه اجمالي وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة
باللواحق المادية فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت
عليها احدية ذاته يعني ان صفاته مشتملة على الكل وذاته مشتملة
على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتمالها على الكل كل الكل لتقرير الغرض بعده
وهو قوله هو الحق فكيف لا يلاحق للقول المطابق للمخبر عنه
الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع

مطابقا بكسر الباء والقول مطابق بفتحها واذا قيس القول الى
الواقع بان يكون القول مطابق بكسر الباء والواقع مطابق
بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيده بقوله اذا طابق
القول اي طابق الحق على القول باعتبار صدقا كون الواقع مطابقا
له ويقال حق للعقد ايضا اذا طابق الواقع ويقال حق للموجود
الحاصل بالفعل في وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله
كقولنا الجنة حق والنار حق او سيتحقق كقولنا القيمة حق
ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه وهو ما يكون ممتنع
عين انيته والاول يلاحق من جهة المخبر عنه لان القول انما يطلق
عليه الحق بواسطة مطابقته للمخبر عنه والمخبر عنه الحق بان يكون حقا
يلاحق من جهة الوجود لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات
والكل بما هو لاحق بان يكون حقا حق من جهة انه لا سبيل للبطلان
اليه ولا يتطرق الفناء الى ذاته لكن اذا اقلنا له انه حق فلانه
الواجب الذي لا يخالطه بطلان يعني انا اذا اطلقنا الحق على
الواجب تعالى يكون مراده به المعنى الثالث لانه لا حرية اعلى منه
في الحقيقة لعدم مخالطته البطلان مطلقا ولانه بالحق يجب وجود
كل باطل كما قال الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل هو باطن
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي كما مر مرارا
وهو ظاهر من حيث ان الاثار تنسب الى صفاته وتحجب
تلك الصفات عن ذاته فيصدق بها ان تلك الصفات
من حيث انها ثابتة للذات مثل القدرة والعلم يعني ان
في القدرة مساعا وسعة اذ كل من نظر في الموجودات
الممكنة نظرا صحيحا وتدبر فيها تدبرا كاملا يعلم انه تعالى عليم

قادر بخلاف كنه الذات فانه لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار
اليه بقوله فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع على حقيقة الذات
وكنهها فهو اي كنه الذات باطن باعتبارها وعجز قوانا المدركة
عن ادراكه وذلك اي كونه باطنا لا من جهة حاجب وساتر و
ظاهر باعتباره اي بالقياس الى المغني ذاته عن حجبته وهي الآيات
الدالة عليه المنتسبة الى صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم
ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه بقدر ما يليق به وتهذيب
ذاته الذي به تحصيل الملاء الحقيقي وللناس فيه مراتب متفاوتة
فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو في رتبة البهيمة
او يكون حظه الاعتقاد بثبوت فهم معناه اللغوي فهو قريب من
غير كشف الاول في المرتبة او يكون حظه اعتقاد بثبوت معناه
لله تعالى من غير كشف بل تقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهريين
واكثر العوام لكن حظوظ العارفين من معاني اسماء الله تعالى
ثلاثة الاول معرفة هذه المعاني بالمكاشفة والمشاهدة بحيث
لا يجوز فيها الخطاء وكم بين هذا وبين الاعتقاد التقليدي
او الاعتقاد من الدليل الجدلي الثاني استعظامهم ما ينكشف
لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث من شوقهم الى الاتصاف
بما يمكنهم من تلك الصفات ليتقربوا بها من الحق قربا بالصفة
لا بالمكان وحصل لهم شبه بالملائكة المقربين الثالث
السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتحلي بها وبه يصير
العبد ربانيا وتاج الرب ويصير رفيقا للملائكة الاعلى
فان قيل كيف يكون القرب من الله تعالى مع انه في غاية التنزه
والبعيد عن صفات المخلوقين قلنا الموجودات على قسمين

كامل

ومنها

كمالات متفاوتة واكملها

كامل وناقص وفيها تفاوت درجات الكمال وافتقر منتهى على
واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ~~ويكون لباقي الموجودات~~
ويكون لباقي الموجودات كمالات متفاوتة فاكملها اقرب الى
الذي له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا بالمكان فيتفاوت
القرب منه تعالى بتفاوت تلك الكمالات قال الشيخ الهمداني في عوارف
المعارف حكي عن الشيخ ابي علي الفارمدي انه حكى عن شيخه ابي القاسم
الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين يصير اوصافا للعبد
السالك وهو بعد في السلوك غير واصل ويكون الشيخ لم يعني بهذا ان العبد
يتخلق بان يأخذ من كل اسم وصف يلائم حال البشر وقصوره وضعفه
مثل ان يأخذ من اسم الرحيم حظا من الرحمة على قدرة البشر وكل
اشارات المشايخ رحمهم الله في الاسماء والصفات التي هي اكثر
علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من توهم بذلك شيئا من الحلول
تزندق والحد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا فنقول انك اذا اكتسبت
ظلا من صفاته فقطعك ذلك عن صفات البشرية ومنعك
عن هوس الجسمانية لا انك على قدر ذلك الاكتساب تقربت من صفات
الواجب تعالى والمجردات وبعدت من علائق البشرية وعوائق الجسمانية
مثل ان تكتسب من اسم القدوس مثلا ان يكون حميتك على الكبر ونزهت
وحواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك
عن رذائل الاخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات
الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية والاخروية وان تليقت الى معرفة
الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وظاهر ان الظل المكتسب من هذا
الاسم تقربك من الحق وبعدك عن الخلق وهكذا ظلال باقي الاسماء
فاجتهد ان تكتسب ظلا لا اتقو عظيما فاذا اكتسبتها فقد فزت

الى ادراك الذات من حيث لا يدرك اذ غاية نيل البشر فى ادراك
ذاته المقدسة ادراك انه لا يدرك فالتلذذ بان تدرك
ان لا تدرك فلذلك قال جل الشانه اكبر من ان يدرك انه لا يمكنك
ادراك الذات عليك ان تأخذ من بطونه وهو كونه بحيث
لا يمكن ان يتعلق به الادراك وعلمه بهذه الحيثية متوجها الى
ظهوره باعتبار الآيات والمخلوقات فظهر لك عالم الاعلى و
عالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية اذ من هذا
العالم ننتقل الى عالم الاعلى لانا ندرك المحسوسات التى اقرب الينا
اولا ثم بالنظر والتأمل فيها يظهر علينا عالم المجردات وكيفية
صدورها عن مبدئها فصل الحد التام مؤلف من جنس وفصل
كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق
فصلا هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم والحق انه لا يجب
ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا الى
الكنه مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون محمولا اولا ومن
الذى فرض علينا محمولية او وجب تأليفه من الجنس والفصل يلزم
ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من
اجزاء غير محمولة كالعشرة اذا حصل جميع اجزائها فى العقل مفصلا
فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب فى العقل فيكون جميع الاجزاء
باعتبار التفصيل موصلا الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة
المبينة فى المنطق فصل الموضوع هو الشئ الحامل للصفات و
والاحوال المختلفة ولما هو التعريف لا يتناول المادة وقد
اطلق فيكون على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض
لحقيقة الانسانية الى ان يتم فى العقل بحيث يتناول الجوهر القابل

67

فى يشمل المادة وقد يوجد مع صورة مضادة للصورة كاينة
ويزول لحلولها ويبقى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء
والنطفة موضوعة للانسان فان الصورة المائية والنطفية
تبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع
قريبا مثل اعضاء الصورة البدن وقد يكون بعيدا
مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئيا مثل
هذا الخشب للكرسى وقد يكون كليا مثل الماء للجمود والتغليظ
والخشب للكرسية الباقية والثوب للسواد والبياض فصل
هو اول من جهة انه منه ومن جهة ان وجوده من ذاته بعين
لا مبدأ لوجوده وهو مبدأ لكل ما يصدر عنه كل وجود لغيره
هذا موافق لما قيل من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودى هو
كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمى هو انه لا مبدأ له وهو اول من
جهة انه اولى بالوجود لغاية قربه منه وكونه معدا لجميع الكمالات
وهو اول من جهة ان كل زمانى او حادث ينسب اليه تعالى يكون
له باعتبار وجوده فيه فقد زمان لم يوجد معه ذلك الشئ اذا
الحادث هو ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا ووجد اعنى
الحق الواجب معه لانه موجود لا فيه لان كونه فيه يستلزم الحدوث
اذ الزمان لا يدخل فيه الا المتغير فان قيل لم لا نتعقل
من كون الشئ مع الزمان الآن يكون ذلك الشئ فيه ولا شك
انه تعالى مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال
التقضى والتجدد او امر متصل يلزمه التقضى والتجدد فلا يكون
فيه شئ الا ويتقدم ويتأخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التى فيها
التقضى والتجدد حاصل فى الزمان ومن حيث ذاته التى لا تقدم و

ولا تاحيد الشيء الزمان بل معه فالشيء الذي يكون في الزمان
يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم ان
يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لان ذاته سبحانه
وتقدس منزهة عن جميع انواع التغير الذي يشبه بكونه الشيء
في الزمان وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ما له
سيلان قال الشيخ في تعليقاته العقل يفرض ثلثة اكوان
احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها
مبدء ومنتهى يكون مبدؤه غير منتهاه بل يكون متقضيا ويكون
دايما في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني كون مع
الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك
مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشا من حركة الفلك و
هو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى
كل شيء في زمان وراى كل شيء يدخل كان ويكون وفي وراى لكل
شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا في الماضي والحاضر والمستقبل
وراى لكل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون
الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط الدهر هو اول لانه
اذا اعتبر كل شيء فيه اولا انه ان فعله وثانيا قبوله بالذات لا
بالزمان اذ يصح ان يقال اوجد فوجد ظاهر ان الوجود ناشئ عن الايجاد
بالزمان وهو آخر لان الاشياء اذا لوحظت اولا ونسبت اليه اسبابها
ومباديها وقف عنده تلك المنسوب الذي هو الاسباب اذ لا سبب فوقه
لانه مسبب الاسباب والحاصل انه لا ابتداء من جانب المعلول ولوحظ ترتيب
اسبابه انتهى الى الواجب قطعا فيكون هو اخرا هو اخر لانه الغاية الحقيقية
وهي غاية الغايات التي تطلب لذاتها لا لشيء اخر في كل طلب فالغاية

مثل

مثل السعادة التي هي غاية كمال الممكن للشيء المجيب منها في قولك
لم شربت الماء فنقول لتغيير المزاج فيقال لم اردت ان تغير
المزاج فنقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فنقول للسعادة
والخير اي لاجل كون البدن على وجه الكمال في لا يورد عليه سؤال
يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق
الاول يقبل به كل شيء ويتشوق لان ماهية كل شيء هو الوجود
او كماله اذ العدم من حيث لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جايزة
الزوال محدودة دون الله يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة
بل المطلوب الحقيقي هو الذي لم يراه في نقص من العدم والنقص وهو
ذات الواجب تعالى اولا كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب اما
بالارادة او بالطبع ليحصل ويخرج بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير
مناسبا للمبدء الحق الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فيتقرب منه
فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته تعالى تقدست طبعا وارادة بحسب طاقته
وما يليق بحاله على ما يعرفه الراسخون الذين تنشوا وتمكنوا وتحققوا
ببرهن قاطع في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل فهو المعشوق
الاول الحقيقي الذي يتوجه نحوه جميع الاشياء فيكون غاية الغايات
فلذلك الملكوت يتوجه نحوه كل شيء وكونه يطلب لذاته هو آخر و
لما يتبين ان حيثية تعالى بكونه غاية ذاتية ان دان يتبين كونه تعالى غاية
بوجه اولية انضمام وجه فقال كل غاية باعثة للفاعل على
فعله او كانت الفكرة اي التعقل والوجود العلمي لانها باعتبار
هذا الوجه علة غائية ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول
فيكون اول آخر في الحصول لانها مترتبة على فعل الفاعل باعتبار

وجوده في العين فيكون آخرا فان قيل ان الواجب الحق متقدم
بالوجود على جميع الاشياء ليس معلولا لشيء منها فلا يجوز ان
يكون غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضي التأخر فلا يكون
اخرا في الحصول قلنا ان كونه غاية وآخريته في الحصول ليس باعتبار
وجوده في نفسه ليلزم استحالته بل باعتبار وجوده بينه وبين
الطالب كالقرب منه والوصول اليه ومعرفته هو آخر من جهة
ان كل زمان يوجد زمان متأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر عن
الحق فيكون آخرا هو طالب اي طالب الكل اي النيل منه والوصول
اليه بحسبه اي بحسب طاقة الممكن ويليق بحاله هو غالب اي مقتدر
له قدرة تامة على اعدام العدم يعني اعدام امور لا يستحق الوجود
بنفسها ولو لم يعرض لها تأثير من خارج لكانت باقية ازلا وابدا
على العدم وعلى سلب المهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان اي على
سلب امور يستحق البطلان والهلاك في حدود انفسها وهي
الممكنات مقول ما يستحقها بدل من المهيات وكل شيء هالك
الا وجهه والحمد على ما انا من سبيله فاو لا نا من تفصيله

الحمد لله الذي وفقني لاتمام هذا الكتاب
وعصمني من الزلل والعثرات والاضطراب
والصلوة على خير من اوتي الحكمة
وفصل الخطاب وآله وعترته الذين
اولو الايدي والالباب
على يد العبد الضعيف
محمد باقر الالاهجي
في شهر الشوال
من سنة سبعة
وتسعين الف
من الهجرية
النبوية